عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

نيتشه : فاصل بين حديث ومعاصر تجاوز هيجل؟

د. غانم هنا(*)

لم تمض خمس سنوات على وفاة هيجل (ت.١٨٣٢) حتى انشق تلاميذه إلى «يسار» و«يمين»، يحدد الانتماء إلى أحدهما الموقف من آراء دافيد فريدريك شتراوس (ت. ١٨٤٧) في كتابه «حياة يسوع» الذي حمل فيه على الأناجيل المسيحية معتبرا إياها مجموعة أساطير الشعب اليهودي. فمن المنطلق الهيجلي القائل بوحدة محتوى الدين والفلسفة - بالرغم من اختلاف ظهور «الفكرة اللا نهائية» بصور وأمثال في الدين وتجليها بمفاهيم العقل في الفلسفة - جهد «اليمين» في التمسك بمواقف المعلم، من باب الأمانة والحرص على منظومته الفلسفية المتكاملة والشاملة لجميع مظاهر الحقيقة في العقل والتاريخ.

أما ممثلو «اليسار»، ومعظمهم من خارج الجامعات فقد فر البعض منهم إلى خارج ألمانيا بسبب عدائهم لأنظمة الحكم، فكان هاجسهم هو تكييف فلسفة هيجل وتطبيعها مع واقع لم يعد مقبولا سياسيا واجتماعيا وفكريا. وعمل الغلو في التجريد ومحاولات إخضاع الواقع للفكر ومطلقية استقلال الفكر على تغريب الفلسفة عن الإنسان في حقيقة حياته وواقعه الفردي والجماعي على حد سواء. ومن جهة أخرى لم يعد بالإمكان غض النظر عن التسلط والاستغلال اللذين أيقظا مشاعر الكثيرين وتسببا في ثورات صاخبة في مختلف عواصم أوروبا، في فيينا وميونخ وباريس ولندن وبروكسل وغيرها. ولمواجهة الواقع الاجتماعي

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت.

الجديد في أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر وما بعدها، كان «اليسار» يطالب بتغيير الواقع تغييرا جذريا، وقد عبر عن ذلك أحدهم بالقول «وجدت هيجل واقفا على رأسه فأوقفته على قدميه» (كارل ماركس).

وأخذ نقد فلسفة هيجل منعطفا أكثر وضوحا حينما ثبت أنها تمثل فلسفة الدولة البروسية وتدافع عنها. فلسفة انطلقت مما جاء في افتتاحية كتاب «مقدمة إلى فلسفة الحق» : ما هو عقلاني هو واقعي وما هو واقعي هو عقلاني. ولاحظ خصوم هذا الموقف أن التماهي بين الفكر والواقع، أيا كانت أسسه ومحتوياته المنطقية الميتافيزيقية والدينية أو السياسية، وأيا كانت صرامة المنهج الجدلي الذي ختم قفل قبة البناء الفلسفي الهيجلي المتراص، وقول المعلم: «إن الدولة توجد لذاتها»[1]، أو «إن الدولة هي الحياة الأخلاقية»[2]، أو اعتبار «الدولة بوصفها الكلي الأخلاقي والحقيقة الواقعية للحرية»[3]، ففي هذا كله وجد «اليسار» دعوة صريحة إلى القبول بالواقع، ومن ثم تكريس الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة وتحصين الدولة في وجه التغيير، وإخضاع الإنسان، لا بل إذابته تحت طاعتها، باسم العقل والمنطق وبحجة المنهج الجدلي.

وبدءا من أربعينيات قرن الثورة الصناعية علت الأصوات تطالب بالحرية وبقلب الأوضاع وإعادة الإنسان إلى موقعه المركزي في الاهتمام الفلسفي. وقد أدى هذا الطلب إلى تلاش تدريجي للتناقضات بين «يمين» و «يسار» حول القضايا الدينية والفلسفية، الأمر الذي قلل من أهمية انتماء الهيجليين إلى هذا الجناح أو ذاك.

إلا أن ظل المعلم لم يغب غيابا تاما عنهم، كأنهم وجدوا، أمام إلحاح أحداث القرن التاسع عشر بحروبه وأزماته، أمام بؤس غالبية البشر والاستبداد والاستغلال وجدوا في شذرات من منظومته الفلسفية ملجأ لفكرهم، على رغم أن ما تبقى من انتمائهم للهيجلية ليس أكثر من بقايا متناثرة في إطار المنهج الجدلي. ويشهد على هذا الانعتاق ما أسسه البعض من تيارات فكرية جديدة أصبحت قاعدة لحركات اجتماعية وسياسية متناقضة وبقي هذا القرن يتفاعل مع الفكر الهيجلي، كأنه لم يعرف العيش في أوروبا إلا مع هيجل أو ضده.

جاءت أولى محاولات الانعتاق من فكر هيجل المنظومي مع الفيلسوف الدانماركي سيرن كيركجارد (ت. ١٨٥٥)، أول الوجوديين وكبيرهم، صاحب الأعمال الأدبية والنفسية والفلسفية والدينية المشبعة بالفردية والمؤسسة عليها. وعكف كيركجارد على محاكمة عقائد إيمانه المسيحي، وتسلل تأثيرها إلى ثنايا الوجود الإنساني. وهو الذي وجد أن فلسفة هيجل تجرد الإنسان من وجوده الحقيقي، وتجعل منه هيكلا عظميا بفعل الفكر التجريدي الذي أبعد الإنسان عن واقعه الحقيقي حينما ألغى اعتبار ماديته وتاريخيته وصيرورته. فكيف بالفكر المجرد الضيق والشدة والشقاء... إلخ، وهذا كله ملازم لحقيقة الوجود الإنساني؟ أفلا يستحق الإنسان أن يكون أكثر من «صورة هزلية»؟ أليست الحرية مأساة يعيشها؟ وأين فعل كونه مركبا

من نهائي ولا نهائي، من زمني وأبدي، من حرية وضرورة؟ ولم يجد كيركجارد لهذه الثنائيات تقديرا منصفا في فلسفة هيجل.

وبموازاة الطريق الذي سلكه كيركغارد ظهرت النزعة الفردية بضجيج وصوت عالٍ مع ماكس شترنر (ت. ١٨٥٦) في كتابه «الفرد وملكيته» (١٨٤٥)، حيث وجد هذا الثائر واللاهوتي أن لودفيج فويرباخ (١٨٧٢) وبرونو باور (ت. ١٨٨٢) - ومعهما «اليسار الهيجلي» بأكمله - لم يقطعا مع فكر هيجل التجريدي النظري قطيعة كافية، على الرغم من مادية الأول وثورية الثاني؛ وماشى شترنر بدءا فلسفة التاريخ الهيجلية، لكنه ما لبث أن وصل إلى نقيضها. ففي حين يقول هيجل: «فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مسارا عقليا، وإن التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى الضروري لروح العالم»[4]. ويضيف: «ينبغي علينا أن نرقب نشأة هذه الفكرة بأن العقل يوجه العالم، في صدد تطبيق آخر لها معروف لنا جيدا، على صورة الحقيقة الدينية التي تقول إن العالم لا يترك نهبا للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه عناية إلهية»[5]، أو قوله: «اعتقادنا بأن العقل يحكم العالم، وهو بالتالي يحكم العالم... وأن وحدة الوجود الكلي المجرد بصفة عامة مع الفرد، أو الجانب الذاتي، هي وحدها الحقيقة»[6]، أو أن «التاريخ هو بصفة عامة، تطور الروح في الزمان، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان»[7]. هذه الأفكار والتصورات التي تعج بها كتب هيجل واجهها شترنر بالقول: «إن كل فكر نظري/تجريدي يسحق الإنسان الفرد في وجوده الحسي والطبيعي». هكذا فعلت مادية فويرباخ، وحينما قسم فويرباخ الإنسان الفرد إلى «أنا» جوهرية وأخرى عرضية، لم يدرك الحقيقة، وهي أن الإنسان ليس هذا ولا ذاك، بل هو كائن يحاول أن يملّك نفسه كل ما حوله. فالأنا لا تفعل إلا بدافع منفعتها ولا قانون أو دولة أو أي مؤسسة أخرى حتى ولا الحب عينه، كل هذه الأشياء ليس بإمكانها أن تلجم تلك الأنا.

أما من وجد هيجل واقفا على رأسه فأوقفه على قدميه - كارل ماركس (١٨٨٣) وبلحاقه فريدريك إنجلز (١٨٩٠) - فقد دمر للهيجلية بوصلّتها حين نفى تماهي الفكر والواقع، وحاول في أبحاثه التاريخية والاقتصادية إثبات مادية التاريخ والفكر. ولم يحتفظ ماركس من هيجل في فلسفته بأكثر من المنهج الجدلي والنزعة الديناميكية الصادرة عنه، التي تنتقل بموجبها المجتمعات من المشاعية إلى الشيوعية، مرورا بالعبودية فالإقطاع فالرأسمالية، ثم الاشتراكية. وعند ماركس أن الموضوع هو الذي يحدد الذات وأن المادة تحدد الوعي، وأن التاريخ هو تاريخ صراع الطبقات حول قواعد الوجود المادي للبشر.

بعيدا عن هذه الصراعات، وفي هدوء جامعة سويسرية، ظهرت مؤلفات مفكر من طينة جديدة لم يدّع صاحبها أنه فيلسوف ولا احترف تدريس الفلسفة، ولم يكن طرفا في نزاع

اجتماعي أو سياسي، كما أنه لم يتعرض لمذهب فيلسوف سابق عليه ليرد عليه أو يماشيه. لقد واجه الفكر الإنساني، كما رآه هو يتطور في تاريخ الإنسانية. فوجد أنه ثمرة هيمنة العقل والأخلاق على مختلف مقومات حياة الإنسان، واستنتج أن الكارثة التي حلت بالحضارة الإنسانية قد بدأت بظهور سقراط ومعه، بالاحتكام إلى العقل وحده، وشاهده على ذلك «ميلاد التراجيديا من الموسيقى» وفقدان الإنسان سيادته على ذاته برضوخه الخانع لقيم وأخلاق وعقائد كبلته وأفقدته حريته.

ويشكل موقف فريدريك نيتشه (ت. ١٩٠٠) هذا حدا فاصلا بين الحديث والمعاصر في الفلسفة لما كان لفكره من تأثير بالغ الأهمية في سير الفكر الفلسفي الأوروبي القاري في القرن العشرين، الذي يمثل قطيعة حادة مع الاتجاهات السابقة، سواء كان في الشكل أو اللغة أو المضمون، كما غابت عن هذا الفكر جميع السمات «الكلاسيكية» والمنطقية التي سادت من قبله. وهو الذي وصف نفسه بأنه «عاصفة هوجاء» أطاحت بكل ما قيل حول الإنسان.

لقد تفرّد نيتشه، أستاذ فقه اللغات القديمة، اليونانية واللاتينية وآدابها في جامعة بازل، بجراة حررت جميع قدراته العقلية والعاطفية والجسدية والتخيلية من كل القيود، ووجدت لغة خرجت عن التماسك العقلاني لتفتح لذاتها ولقارئها آفاقا لا تقبل حدودا يضعها لها أي منطق أو واقع أو مألوف. لقد خرج عن إطار القول الأكاديمي في إنتاج الفكر وتعاطيه معه متمسكا بتفرد لا يقبل الاحتواء في كلية أيا كان نوعها؛ كما أنه أودع أفكاره في أسلوب الحِكَم والشذرات وصرامة القول المقتضب، فكان لها وقع المطرقة على سامعها وقارئها. إن حضور هذا الفكر بهذه الصيغ وبهذا المضمون حمل البعض على القول إنه نتاج إنسان شاذ تغلب عليه المرض، في حين قال آخرون إنه عبقرية فذّة لم ير التاريخ لها مثيلا.

يحق لكل من قرأ نيتشه أن يبدي فيه الرأي الذي يريد، لكن ما لا يمكن أن ينكره القارئ الجاد، عدوا كان أم صديقا لفكر نيتشه، أنه يشكل نقطة تحول في التفكير الفلسفي، ليس ببعده عن المنظومات المتسقة فحسب، وإنما بما أقدم على قوله وفيه انسلاخ كلي عما قيل من قبل في موضوعات فلسفية وأدبية أساسية.

لقد قيل الكثير في أطوار حياته ووصف أمراضه في محاولة لتعليل خروجه عن المألوف، وقيل أيضا إن تفرده لا يفهم إلا من خلال تربيته الدينية - وهو ابن قس بروتستانتي من تورينجن - وعدائه اللدود للمسيحية، وتأثير صداقته ثم قطيعته مع الموسيقار الجبار ريكارد فاجنر (ت. ١٨٨٣)، وأخيرا أمراضه التي وصلت به إلى الهذيان، ومن ثم الجنون في السنوات الإحدى عشرة الأخيرة من حياته. وكذلك حاول بعض المحللين النفسيين الكشف عن خفايا وأبعاد علاقاته وصداقاته، ومن ثم فشله في الحياة العاطفية والجنسية. لكن هذه التعليلات

ليست أكثر من وصف خارجي لما عرف هذا الإنسان من أطوار وما مرّ عليه من أحداث، وهي - مثلها مثل جميع الشروحات الآتية من خارج ما كتب، فردية أو مجتمعة - لا تقدم تفسيرا مقنعا للفكر، على رغم بريق مظهرها العقلاني. إن نيتشه لا ينصف إلاّ بفكره نفسه، وبغض النظر عن الرفض أو التأكيد، وبالبعد أيضا عن إخضاعه لمقاييس خارجية حتى لو كانت تخصصية مرسخة في منظومات علوم أخرى.

لم يلق فكر نيتشه اهتماما كبيرا لدى معاصريه، فكتابه «ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى» (١٨٧١)، الذي اعتبر صدى لتأثير فاجنر فيه، قد تم تجاهله، على رغم كونه تتبعا فكريا تحليليا لظاهرة تراجع التراجيديا اليونانية بعد ما عرفته من ازدهار، حينما كانت موحدة وحدة متسقة ومتناغمة مع الموسيقى، ثم أخذت في الانحطاط والانهيار حينما تغلغل داخلها الفكر العقلاني بتأثير انتشار الفلسفة. وفي كتبه الأربعة التالية: «تأملات لغير زمانها» وهي كتب «فلسفة قبل الظهيرة» كما يسميها، «إنساني - إنساني جدا» (مجلدان)، «الشفق» و«العلم المرح» ونُشِرت بين ١٨٧٦ و١٨٨٢، وهي أيضا لم تلق رواجا مثلها مثل «ميلاد التراجيديا».

يلجأ نيتشه في مجلدي كتاب «إنساني - إنساني جدا» إلى لغة الحِكَم ليعلن الحرب على «الانحطاط» وأخلاقه وديانته. نراه يشبع اللغة «بإرادة المصداقي» (Der Wille Zur Wahrhafigkeit) لتكتسب ديناميكية تحمل في ثنايا الشذرات إبداعات سيكون لها الأثر الكبير في الفكر الأوروبي، وذلك يدور اللغة الازدواجي في حجب جوهر الأشياء عن الإدراك والاكتفاء بظاهر الكلام من جهة، وفي إبداع عالم ثانٍ قائم بذاته يقف إلى جانب الأول من جهة ثانية، عالم هو عالم الواقع الحقيقي. إنه فعل خلق آت عن إرادة ووعي الإنسان، هو عالم المعنى الذي أبدعه الكاتب ووضعه تحت تصرف القارئ ليتناوله هذا الأخير كمتقبل ليبدعه هو بدوره.

وحينما يقترب نيتشه من الربط القائم بين القيمة والوجود يرى أن هذه الظاهرة المتفشية في الفكر الأوروبي هي في الأساس انحدار الإنسان إلى الهاوية. يقال عنها إنها «الحقيقة»، «لكنها ليست أكثر من جحافل جرارة من الحكم (...) حملت - وبعد استخدام طويل لها - شعبا ما على الاعتقاد الراسخ والمقنن والملزم. إن الحقائق أوهام نسينا أنها في حقيقتها كذلك، كما أن الربط بين الوجود والقيم، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لا مبرر له»[٨].

وليس بجائز ألا يرى الإنسان الذي يولي الثقة لصحة الأحكام العقلانية أنه في الحقيقة خاضع لظاهرة أخلاقية. إن الأخلاق نسبية، ليس فيها شيء مطلق، كونها ليست خارجة عن الزمان، وهي أيضا خاضعة للأوضاع الاجتماعية والتغيرات التاريخية. لقد وقعت الأخلاق في خطأ وتناقض فادحين حين أعرضت عن الأخذ بأوضاع الأفراد والشعوب والنحل، هي مليئة

بالتناقضات كونها تتجاهل تاريخيتها. وحول هذا الموضوع يبذل نيتشه قصارى الجهد ليقدم البراهين على أن الفضيلة، كل فضيلة، ما هي إلا نتيجة ممارسات متحيزة وأحكام مسبقة توارثتها الأجيال على مر الزمن.

ويرصف نيتشه في هذه المرحلة من تفكيره طريقا إلى الحجة في الأخلاق، كأنه عالم أنساب، فيجد أن ما كشف عنه التاريخ وعلم النفس من دوافع ومقاييس للأخلاقية التقليدية يفرض التخلي عنها ورفضها، لذا راح ينزع الأقنعة عن أوجه الفضلاء والأتقياء والخيرين والمتدينين دون هوادة، معتقدا أنه بذلك يدحض كل زعم بتأسيس موضوعي للأخلاق؛ ففي غالب الأحيان يقبع وراء ما يقال عنه أنه فعل أخلاقي، دافع غير شريف، فيعلن أن الأخلاق في جميع أنواعها وتجلياتها ما هي إلاّ اللغة الظاهرة للانفعالات والاضطرابات. أما ما يدفع إلى الفعل حقيقة فهو تفكير عملي، الهدف منه تحقيق المتعة بكل الوسائل، حتى لو كانت هذه الوسائل ملتوية، وعندئذ لا تكون القيمة والسلوك الأخلاقي إلا دربا ملتويا للوصول إليها. فما يقبع وراء العطف والشفقة - مثلا - لا يتعدى كونه دفاعا عن النفس، وليست محبة الآخرين أكثر من حبٍ للذات.

أما كتاب «العلم المرح» فمعظم أجزائه مخصصة لنقد الدين المسيحي، فيتهم نيتشه المسيحية بأنها أذلت الإنسان بعدما أقامت عقائدها على بقايا تصورات بالية ومتناقضة حول العالم. ويختم نيتشه هجومه على المسيحية بالقول: إن المسيحيين مراءون، فهم لا يعيشون بموجب ما يعتدّون بأنهم مؤمنون به.

وقبل استفحال المرض وانزواء نيتشه بقرب أخته في فايمار (من ١٨٨٩ حتى وفاته) كتب على مدى خمس سنوات تلك المؤلفات التي تبشر بميلاد عهد جديد مبني على أفكار جديدة تفصح عنها عناوينها فيكتفي بها، وهي: «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣/١٨٨٥)، «ما وراء الخير والشر» (١٨٨٦)، «إرادة القوة» (١٨٨٦)، وقد نشر عام (١٩٠٦)، و«جينيالوجيا الأخلاق» (١٨٨٧)، «هوذا الرجل» و«المسيح الدجال» (١٨٨٨). وسيقع ظلم على هذا الرجل إذا عرضت أفكاره في هذه المؤلفات في إطار بحث مقتضب. إنها تتطلب موسوعة نيتشوية تفيه حقه، وهذا ما فعله من قام بعرضها وشرحها من أمثال مارتن هيدجر وغيره. ولكن لا بد من التوضيح كيف أن الروح الأساسية في تفكيره قد سكنت تقريبا في كل منها، بحيث يسهل رسم لوحة رؤيته لعهد وعالم جديدين.

يرى نيتشه أن مراحل تطور وارتقاء الروح تتمثل في ثلاث صور تلي بعضها بعضا في تاريخ البشرية: الأولى، صورة الجمل، هو صبور ويحمل أثقال الأخلاق القديمة، لكنه لا يلبث أن يتحول في المرحلة الثانية إلى صورة أسد يصارع تنّين القيم، وأفضل ما يمثل فيه هو القول «أنا أريد» في حين تتمثل الأخلاق بالقول «يجب عليك»؛ وفي الصورة الثالثة تتحول الروح إلى طفل

يلعب لعبة الخلق. يرمز الجمل إلى الانحطاط والأسد إلى الروح الحرة مصارعة القيم القديمة، أما الطفل فيمثل الإنسان الأعلى صانع وواضع القيم، وبهذا المنظور يشخص المؤلف الحضارة الغربية واسما إياها بالعدمية التي تعني عنده نفي القيم الدارجة والمعاني المتوارثة وكل ما رغب فيه الإنسان حتى الآن. وحينما يُحلّ مكان ذلك كله «القيم العليا»، فإنه يلغي بها كل قيمة سابقة ويهدم بناء الكذب الذي شيّدته الفلسفة السقراطية وما تلاها والديانة المسيحية. وتحمل الحضارة اليونانية - المسيحية في نظره بذور العدم في شتى مظاهرها وأزماتها. هذا ما أقرّه هو وما اعتقد أنه سبق به جميع معاصريه. ومن هذا الدمار ينطلق نحو بناء عصر جديد تصنعه «إرادة القوة»، ويتحقق بفعل إنسان جديد هو «الإنسان الأعلى»، وديناميكية لا تكلّ، هي «العود الدائم».

ويعد البعض كتاب «إرادة القوة»، وهو أضخم كتب نيتشه حجما، أهم ما ختم به حياته الفكرية كونه وصل به إلى الحلقة الأخيرة من تفكيره وتأملاته. إنه لم ينهه ولم ينشره في حياته، وأثناء إعداده للنشر عثر بين أوراقه على ورقة دوّن عليها المؤلف: «كتاب هدفه التفكير ولا شيء غير التفكير»[9]. ونجد هنا حديثا عن العالم بكليته، حيث إرادة الحياة هي إرادة المزيد من الحياة، والتصميم على تحطيم الميتافيزيقا، وإحلال «إرادة القوة» في مركز الفلسفة النيتشوية بكاملها، فبها تكتمل العصور الحديثة وتنقل نقلة جذرية إلى نهايتها، وهذا في رأي هيدجر أهم ما أنجزه نيتشه في تاريخ الفكر الغربي، الذي يسمح لنا بالقول: «إنه آخر ميتافيزيقي في الغرب»[10].

أما «إرادة القوة» فهي قدرة خاصة بالإنسان وصميم فعلها «إحلال القيمة» (Wertsetzung). ومن هنا يفهم لماذا وضع نيتشه لكتابه «إرادة القوة» عنوانا ثانويا جاء فيه: «محاولة تقييم جميع القيم»، والقيمة هي شرط الحياة، لا تكون الحياة حياة إلا بتحقيقها، والحياة نفسها حياة كل موجود، فردا كان أم كلية، قيمة كونه موجودا لا غير، الأمر الذي يعني بخصوص الإنسان أنه إنسان. هنا يبتعد نيتشه عمّا شاع في عصره حول الحياة ونشأتها والحفاظ على البقاء أو الصراع من أجله وما شابه ذلك. الحياة عنده هي دوما سمو فوق الذات...، نعم إن القيمة هي شرط الحياة، لكن معنى القيمة ومبرر وجودها هو أن تكون في خدمة الحياة، وما هو كذلك هو وحده قيمة. وبهذا تكون الحياة بدورها وهي المشروطة بالقيمة شرطا لها. إن الحياة ارتقاء، خروج إلى أعلى مما هي عليه، خروج نحو إمكانات عليا تضعها الحياة هدفا لها، إنها غير متحققة، ولكن يجب أن تتحقق. ويفتح الارتقاء أفقا، نظرة إلى المستقبل، تطلعا نحو مستقبل تتماهى فيه الحياة والقيمة كونهما لا يحملان طابع ما ليس هو فقط، بل ما يجب أن يكون.

يقول نيتشه : القيمة هي «وجهة نظر» (Gesichtspunkt)، أي ما يتجه نحوه الوجه - حرفيا - كشرط لارتقاء كيان معقد ذي حياة قصيرة نسبيا موجود في صيرورة[11].

وجهة نظر أو ما يتوجه نحوه الوجه فتنفتح له الرؤيا آخذا في الحسبان كل ما يراه وكل ما هو على علاقة بما يراه. وتعني «وجهة نظر» أيضا وبالدرجة الأولى أن القيمة هي لناظر ومن أجله، إنها قيمة في عينيه، أي بمقدار ما يراه هو وبمقدار ما يضعه هو فيها، وبهذا المقدار تصبح محط أنظاره، مقصده ومن ثم موضوع فعله. فالقيمة ليست شيئا بحد ذاته يُعمل بها هنا وهناك، إنما هي بمقدار ما تكون صالحة لأن تتحقق، وهي كذلك بقدر ما تكون هدفا يراد تحقيقه، تطلعا يجد ما يصبو المتطلع إليه، ما يوجه الوجه نحوه. وتعمل على «وجهة النظر» هذه قدرة تحوّل فكرة القيمة إلى تخيل، يكون في متناول حضور الناظر الذي تدفعه نزعة (Nisus) (جهد) نحو امتلاكه (=تحقيقه) أي نحو إظهاره أو تحقيقه وتعيينه... الرغبة أو النزعة التي هي في كل كائن حي هي التي توجه الاتجاه... لكنها لا تُحدد القيمة كنزعة أو رغبة بل إنها واضعة لذاتها وجهة النظر... هنا مولد القيمة وإحلالها كما وأساس قلب/ عكس جميع القيم السابقة.

الجديد الذي أتى به نيتشه في موضوع القيمة هو فهمها على أنها «وجهة نظر» بمعنى «ما يلفت الوجه نحوه» وقد نقول مع هيدجر إنها قبلة النظر. هذا ما يحددها شرطا للحياة، شرطا للارتقاء.

ذكر نيتشه في تحديده للقيمة كما ذكرنا قبل قليل أنها شرط الارتقاء بحياة كائن في صيرورة (Werden). معنى الارتقاء واضح، أما الحياة فليست ما يجب الحفاظ عليه، هي ما يجب الارتقاء به، لأن الحفاظ دون الارتقاء تقهقر، كما أنه لا يمكن الارتقاء إلا بالانطلاق مما تم الحفاظ عليه، الخروج منه شرط ألا يرتاح فيه، وهذا معنى الصيرورة. هي ليست سيلانا أو تتابعا للحالات، ولا تعني تغير الأحوال ولا التطور أو التفتق. في الصيرورة كل هذه المعاني... لكنها ليست إحداها ولا مجموعها... هي «إرادة القوة». وفي قاموس نيتشه - كما يرى هيدجر - وفي موضوع القيم وما يتعلق بها بشكل خاص، أن الصيرورة والحياة والوجود وإرادة القوة مرادفة بعضها لبعض. لذا يحق لنيتشه أن يقول: القيم هي ما وضعته إرادة القوة نفسها شروطا لها... ولأول مرة تعي إرادة القوة ذاتها هنا على أنها علة ذاتها، إنها هي مبدأ ذاتها ولا مبدأ آخر يضع لها ذاتها من خارجها، كما يتضح ذلك جليا في إحلال القيمة.... فإذا ما قيل بقيم سائدة أو مفروضة توجّب قَلبُها. إن قيما عليا سادت قبل هذه الآونة على أنها وردت من علوّ اللا حسي على الحسي، وهذا ما أقام الميتافيزيقا حتى اليوم. أما ما يحصل منذ الآن فصاعدا فهو قلب جميع القيم، ومعه قلب كل ميتافيزيقا.

لربما يصبح الآن معنى إحلال القيمة أكثر وضوحا، إذا اعتبرنا أنه تحديد وتثبيت الشروط المستقبلية، الشروط التي تجعل الحياة حياة، والتي تعمل على الارتقاء بالحياة. وفي هذا السياق تفهم كلمة إحلال جديد للقيم بما تحتوي عليه من إعادة تقييم وقلب ما كان أو لا يزال

قائما، والمقصود بالضبط هو قلب القيم الأفلاطونية - المسيحية، كونها يجب ألأ تكون. فهذه القيم هي التي أعطت الحياة أفقا منشطرا، مقسما إلى عالم روحي وعالم حسي، ووضعت السعادة الحقيقية في العالم الآخر، وأحلّت في العالم الحاضر، وادي البكاء هذا، التعاسة والشقاء. وبموجب هذا الموقف يكون الجواب عن السؤال الذي طرح في المسيحية: «ماذا عليّ أن أفعل لكي أكون سعيدا؟» يكون بلسان نيتشه (وهنا قلب أو عكس الشائع): كن سعيدا ثم افعل ما شئت[12].

إن السعادة ليست تبعة/نتيجة العمل الصالح، على العكس، هي شرط له وكذلك الخلاص. ليس الخلاص نتيجة أو تبعة للأعمال، وهو السبب السابق عليها، وهنا لا يعني أبدا إطلاق العنان لأن نفعل ما نشاء ونشتهي، كلا، فالإنسان محدد ومحكوم بالقول «كن سعيدا»، وهو قول سابق على كل فعل ويحدد قيمة كل فعل.

فالإنسان واضع القيم هو زرادشت: كامل الحرية بوجه القيم التقليدية التي كانت تُوجّه أعماله بمقياس قيمه، «الإنسان الأعلى» الساعي نحو القوة والحيوية والسلطة أمام قطعان البشر الضعفاء والخانعين. وسط هؤلاء الضعفاء يقف «الإنسان الأعلى» القوي، القادر على تحمل تبعات حريته، إنسان يسعى إلى الحفاظ على ذاته والارتقاء بها إلى أعلى وهو القادر على كسب القوة والسلطة. ولهذا الكائن هاجس دائم «شيطان» (Daemon) يلازمه، يمثل لديه بفكرة «العود الدائم»: سيعيش هذه الحياة ويعيشها مرة أخرى مرارا لا عد لها. أما محاولات تبرئة ذلك عند نيتشه، الذي حاول أن يقدم لها في كتابه «العلم المرح» حججا منطقية وعلمية، فهي في حقيقة الأمر تبرير ذلك الإنسان، الذي سيعيد تقييم كل القيم، فلا يقاس بعد اليوم خير أو شر إلا بمقياس خدمة تحقيق «إرادة القوة».

لم يكن لهذا الفكر القلق الخارج على كل ما سبقه - على رغم تأثره ببعضهم من أمثال سبينوزا وشوبنهاور وآخرين - تأثير في معاصريه، فحتى أول متتبع لفكره - مارتن هيدجر - الذي خصص له مجلدين من الشرح والتفسير، وقدمه على مدرجات جامعة فرايبورج على مدى فصول دراسية عدة، لم يتبعه إلا في بعض الاتجاهات الثانوية التي ظهرت في منحاه الخاص بفهم الفلسفة اليونانية ولغتها وعصورها السابقة على سقراط، كما في فهم جديد للميتافيزيقا من أفلاطون حتى إيمانويل كانط. أما وجودية هيدجر - وهي ليست من وجوديات كل من كارل يسبرز وجبريل مارسيل وجان بول سارتر وغيرهم - فليس لنيتشه فيها أكثر من كونه حافزا نحو فكر جديد أصبح أحد تيارات الفكر المعاصر.

وجاء فتح أهواء الفكر النيتشوي وتأثيره في الفكر المعاصر على أيدي بعض المفكرين الفرنسيين الذين غدوا في الفكر المعاصر تيارات هي- بمقابل التيارات الأنجلو - أمريكية، وإن

على نقيض منها- فتح في الفلسفة والأدب، وقد تفتقت بتأثير منها إبداعات في أوروبا القارية وأمريكا اللاتينية وفي بعض البؤر في قلب العالم الأنجلو - أمريكي وبعض البلدان الأفرو - آسيوية.

وهنا وبعد مرور قرن على وفاة نيتشه، نجده حاضرا حضورا بارزا في الفكر المعاصر، حضورا لم يعرفه يوم كان حيا، فانتشرت أعماله وكثرت المؤلفات التي تكتب عنه والشروحات لحكمه، وهي تردد في كل المناسبات مطوعة أو بأمانة. ويكفي أن يذكر أحدهم قولا لنيتشه حتى يلفت النظر ويؤجج نقاشا، كما أن لعناوين ومحتويات مؤلفاته وحكمه وقعا يحمل الكثيرين على طرح فلسفته أو الكشف عن دلالات كتاباته الأدبية أو سيرته الذاتية وتفاصيلها. ومن جهة أخرى، عرفت بعض الأوساط كيف تستغل فكره لتأسيس وإشهار نظريات فلسفية وأيديولوجية ذات أبعاد سياسية واجتماعية، كما فعلت النازية، فها هو هتلر يزور بانتظام الأرشيف الذي أسسته إليزابيث، أخت نيتشه، وعرفت كيف تحيطه بهالة من الشهرة والأهمية، وفي هذا تصديق لقول نيتشه: «إن بشرا يولدون بعد وفاتهم».

ومع سقوط النازية تهاوى اسم نيتشه وما بني حوله، وتبددت الأقوال والأفكار والحكم التي تنبئ بوجوده، وسرعان ما أعيدت إليه الحياة في النصف الثاني من القرن العشرين، حين أعلنه البعض شفيعا له وعمدة للفكر الوجودي والبنيوي وتيارات ما بعد الحداثة، إلى درجة أنه أصبح فيلسوف القرن التاسع عشر بلا منازع، واحتل المكانة التي كانت لهيجل أو ماركس من قبل[١٣].

إن بعض هذه الأجواء، قد أعطت فكر نيتشه أهمية بالغة حينما ألصقت بالفكر الفلسفي الكثير من مكتسبات وإنجازات علم النفس المعاصر، وفي علم النفس التحليلي بشكل خاص، ولا غرابة في الأمر لأن عودة متأنية إلى مؤلفات نيتشه وما كتبه عنه كبار ممثلي هذا العلم واستخدامه من قبل تلك الأجواء، تؤكد الإفادة الكبيرة التي أوحى بها فكره إلى علم النفس التحليلي وتأثره به. فها هو سيجموند فرويد يقر في رسالة مؤرخة في سنة ١٩٠٠ بأنه «مشغول بقراءة نيتشه». وتظهر مؤلفات فرويد تطابقا بين علمه وفلسفة نيتشه في أمور أساسية، منها الأهمية التي أولاها نيتشه «للانفعالية» و«الجنسية»، وكذلك «آلية الكبت». وعلى الرغم من حرص فرويد على إبعاد ما يوحي بأنه تأثر بهذه الفلسفة، إلا أن شهادته تؤكد اطلاعه الكافي عليها، وإن يكن بطريقة «زلة اللسان». يقول فرويد: «أما نيتشه، الذي كثيرا ما تتطابق مشاعره ونظراته بصورة مذهلة مع النتائج المضنية للتحليل النفسي، فقد تجنبته طويلا، ولم يكن يرجع ذلك إلى السبق (أو الأولوية) بقدر ما كان يرجع إلى حرصي على المحافظة على حريتي»[١٤].

وأما ألفرد أدلر (ت. ١٩٣٧) مؤسس علم النفس الفردي، فهو أكثر قربا وتأثرا بفكر نيتشه، لا سيما فيما يتعلق بتحليل «الشعور بالنقص» وتبعاته على حياة الفرد والحياة الاجتماعية.

ومعروف أن أدلر يعطي ذلك الشعور أهمية بالغة ظنا منه أن سعي الإنسان الدائم إلى إكمال شخصيته آت من هذا الدافع الذي يحرك طموح الإنسان إلى القوة أو «إرادة القوة». ويوافق أدلر في مقدمة كتابه عن الشخصية العصبية على أن فكرة «إرادة القوة» هي التي يندرج تحتها الليبدو والدافع الجنسي والميل إلى الانحراف أيا «كان مصدرها جميعا». إن «إرادة القوة» و«إرادة المظهر» عند نيتشه تنطويان على جوانب كثيرة من رأينا»[١٥].

ويظهر تأثير فكر نيتشه في علم النفس التحليلي في أعمال كارل جوستاف يونج (ت. ١٩٦١) الذي كتب قبل وفاته بأشهر قليلة إلى أحد رجال الدين الأمريكيين يقول: «إن تقديم تقرير مفصل عن تأثير أفكار نيتشه في تطوري العقلي لمهمة طموح تتخطى حدود قدرتي. فقد أمضيت شبابي في المدينة التي كان نيتشه قد عاش فيها فترة من حياته وعمل في تدريس اللغات القديمة في جامعتها، وبذلك شببت في جو لا يزال يرتجف تحت سطوة مذهبه، على الرغم من أن هجماته كانت تلقى مقاومة شديدة. لم أستطع أن أتجنب الأثر الذي أحدثه إلهامه الأصيل في نفسي وشدني إليه بقوة، فقد كان يتميز بالإخلاص والصدق اللذين لا يمكن أن يدعيهما عدد غير قليل من الأساتذة الأكاديميين الذين يهتمون بمظاهر الحياة الجامعية أكثر مما يهتمون بالحقيقة. والأمر الذي أثر في أعظم تأثير هو لقاؤه بزرادشت ونقده «للدين المسيحي»، هذا النقد الذي أفسح في الفلسفة مكانا للعاطفة المتوقدة من حيث هي دافع أصيل على التفلسف. شعرت أن «التأملات لغير أوانها» قد فتحت عيني، أما «تسلسل الأخلاق» و«العود الأبدي» فكان حظهما من اهتمامي أقل، واستطاعت أحكامه السيكولوجية النفاذة أن تبصرني تبصرة عميقة بما يمكن أن يحققه علم النفس. وعلى الجملة كان نيتشه بالنسبة إليّ هو الإنسان الوحيد الذي قدم لي في ذلك العصر إجابات كافية عن بعض الأسئلة والمشكلات الملحة التي كنت أشعر بها أكثر مما أفكر فيها»[١٦].

وفي دراسته المعمقة حول تأثير نيتشه في كبار علماء النفس التحليلي الثلاثة، يصل عبدالغفار مكاوي إلى قول حول العلاقة بين فكر نيتشه ويونغ، وهي تنطبق ولو بدرجات متفاوتة على العالمين الآخرين: «ولا يقف الأمر عند هذه النصوص وأشباهها لبيان تأثير نيتشه في يونج، فالواقع أن خيوط هذا التأثر بشخصية نيتشه و«نمط» حياته وتفكيره، بل وأحلامه ورؤاه تتخلل كتاباته من بداية حياته إلى نهايتها. ولا شك في أنه كان صادقا كل الصدق عندما قال في كتابه الشهير عن سيكولوجية اللا وعي ١٩١٢: «إنه قد بدأ حياته طبيبا نفسيا وعقليا». ولكن نيتشه الذي أعده إعدادا لعلم النفس الحديث (سيكولوجية اللا وعي، المجلد السابع من المؤلفات الكاملة، ص١٢٨). ولولا ضيق المقام لتعرضنا لتجارب «الديني» التي مر بها الفيلسوف وعالم النفس في صباهما وشبابهما، إذ انحدر كلاهما من أصل قسيس، ووجد نفسه محاطا بعلماء اللاهوت، الذين عجزوا عن الإجابة عن الأسئلة التي أرقتهما[١٧].

وواضح أن تأثير نيتشه في مؤسسي علم النفس التحليلي لا يمكن أن يعطى حقه كاملا في إطار هذا البحث، كونه يرد في سياق تأثير نيتشه في اتجاهات في الفلسفة المعاصرة التي عمل كثير من ممثليها على إدخال معطيات ذلك العلم على الفكر والأدب، من أجل إثبات الواقع الإنساني وإعادته إلى واقعه الفردي والاجتماعي والتاريخي.

إن ما جعل نيتشه أكثر المفكرين الألمان تأثيرا على امتداد القرن العشرين وأعتاهم مقاومة للحصر ضمن قوانين أو الانضواء تحت اسم «الفلسفة» بمعناها التاريخي، أو الالتزام بمنهجية معينة، قد أثار اهتمام مفكري هذا القرن وشق لهم مسالك جديدة شكلت - مع التيارات الأنجلو - أمريكية - فلسفة القرن العشرين، لا سيما الوجودية والبنيوية والحفرية التفكيكية، سواء تجلى ذلك في فلسفة اللغة أم في الفلسفة السياسية أم في الأخلاق أم في التاريخ والأدب أيضا. يقول أحد الباحثين في فكر ميشيل فوكو: «ترى أغلب القراءات المعاصرة فيه (نيتشه) قلبا عميقا وجذريا للمشروع الفلسفي، وإعادة بناء لإستراتيجية التأويل وإرساء لممارسة جديدة في النظر والتفكير، ذلك ما يبدو جليا لدى كل من ريكور وفوكو ودلوز وكلوسوسكي وباطاي. ثم يتابع: «ومن الجلي اليوم أن العديد من التوجهات الفلسفية المنوعة، تتخذ من نيتشه نموذجا، خصوصا لدى ما أصبح يطلق عليه ببعض التسرع «تيارات ما بعد الحداثة»[18].

ومن جهته يلاحظ يرجن هابرماس أن فلسفة نيتشه تحتوي على إمكانات النقد الجذري لعقلانية عصر الأنوار وممارستها للسلطة على الفكر، يؤكد ذلك هابرماس حيث يقول: «إن نقد نيتشه للحداثة قد تواصل في اتجاهين: (فمن جهة) الباحث المتشكك الذي يجتهد في الكشف عن انحراف إرادة القوة وثورة القوى الارتكاسية وتكون العقل المتمركز حول الذات، باستخدام مناهج الأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ: ذلك ما نجده لدى باطاي ولاكان وفوكو. ومن جهة أخرى، الناقد المتمرس بالميتافيزيقا، الذي يدعي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها قبل السقراطية : إنه الاتجاه الذي يريده هيدجر ودريدا»[19].

وأكثر ما يتجلى فيه حضور نيتشه في الفكر المعاصر، وهو في الحين ذاته أكثر ما يمكن أن يقال عنه إنه «فلسفي»، حتى لو جاء في أقوال لا يحتويها منطق أو منهج محدد أو منظومة متسقة ومتماسكة، هو رفضه اختزال الوجود في المفهوم، الظاهر في تحول مبدأ الهوية المنطقي إلى مبدأ أنطولوجي، ثم إخضاع الواقع للحكم المنطقي، وجعل الفكر موجها بما قالته الميتافيزيقا في الوجود المثالي المتعالي، المتماهي مع ذاته.

ولا شك في أن موقف نيتشه من القيمة يتردد ولو بكثير من الالتفاف المغذى من علم النفس الوصفي والمواقف المفروضة، لدى جان بول سارتر في «الوجود والعدم». إن سارتر يجعل القيم وليدة إحيائها بفعل الإرادة مثلما يوقظ الصياد رف الحجل، حينما يطلق عليه النار. لقد نادى نيتشه بعدمية تعني «قلب كل القيم القائمة حتى الآن»[20]، إلا أن «القلب» يعني أكثر مما يعنيه

إحلال قيمة جديدة مكان القديمة أو عكسها وعكس الموقف منها وتقييمها (Werten)، ولا يمكن لهذا المبدأ أن يقوم في ميدان عرفت فيه القيمة وقامت عليه، إنه ليس العالم غير الحسي الذي أضحى دون حياة عند نيتشه. ومن هنا يصبح العدم «المثل الأعلى لحياة فائقة الغنى»[٢١].

ويكون تاريخ العدمية الذي نادى به نيتشه تاريخ القيم. إن الأهداف والمثل العليا، كل هذه ما هي إلا مفاهيم قبل كونها قيما، كما يرى، وبالتالي فإن «الخضوع للأخلاق ليس في ذاته أخلاقيا» كما يدّعي في «جينيالوجيا الأخلاق».

لربما اتضح تأثير «آخر ميتافيزيقي في الغرب (...) الذي استبق العصور الحديثة (...)، والذي بتأويل فكره تتم قراءة الفكر الغربي بأجمله - هذا ما يقوله هيدجر في فكر نيتشه - في محاولته تدمير الميتافيزيقا بكل مبادئها وأشكالها ونفي مضامينها إلى خارج اهتمام الفلاسفة كي يُحلّ محلها قدرة الإنسان وفعل إرادته وإعلاء ذاته إلى المركزية التي تعود إليه. فقد ادعت الفلسفة السابقة أنها تملك الحقيقة بعد أن كشفت عنها في المفاهيم وأطّرتها في قوانين المنطق، وحددت لها منطلقا واحدا هي التماهي، ظنا منها أنها تضمن بذلك تحقيق القيم والسعادة. بينما يحقق نيتشه «قلب» هذه الادعاءات ليس في نصب نقيض لها، وإنما في البعد عنها والخروج الكامل من أجواء إشكاليتها، بإظهاره زيف أوهام المعرفة اليقينية التي تدّعي التغلب على كل شك وإبعاد كل يقين لا تقوم هي باحتوائه. إن هذا اليقين يمكّن الإنسان من تحقيق الفضيلة وبلوغ السعادة، كأن ثمة انسجاما مسبقا بين الواقع ومتطلبات الكائن الإنساني. إن كل ما جاء من قبله هراء في رأيه، بني على تصور الأخلاق والعقلانية كماهية للعام، وفي هذا الأمر بالذات أساس تدهور الوجود الإنساني نحو وجود ديني - لاهوتي، فيه تزاوج بين الميتافيزيقا والمسيحية كما يظهر في تاريخ الفلسفة. ولا يرى نيتشه للفكر مستقبلا إلا في العودة إلى ما قبل سقراط، في الفيلسوف «الفنان والطبيب»، في الوحدة بين الحياة والفكر، حيث لا يكون الفيلسوف «خاضعا» وهو «مشرع»، ولا «ميتافيزيقيا» وهو طبيب ولا «أستاذا» وهو «شاعر»[٢٢].

«إن رفض الفلسفة بشكل مطلق هو موقف يستحق دوما الاحترام، لأنه يحتوي من الفلسفة على أكثر مما يدرك رافضها»[٢٣]، وحينما أراد نيتشه ألاّ يكون فيلسوفا، بل هادم للفلسفة، فتح لها بمهمّة تأويل فكره، على غرابته، أبوابا انطلقت منها اتجاهات جديدة في فلسفة القرن العشرين.

هوامش البحث

1 هيجل، ج.ف: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، ١٩٨٦، ص٧٩.

2 المرجع السابق، ص١١١.

3 المرجع نفسه، ص١٢١.

4 المرجع نفسه، ص٧٩.

5 المرجع نفسه، ص٨٢.

6 المرجع نفسه، ص٩٥.

7 المرجع نفسه، ص١٤٦.

8 نيتشه، ف. نيتشه، ف.: الأعمال الكاملة في ٣ مجلدات، طبعة شليختا، مونخن، ١٩٦٠، ط.٧، ١٩٧٣.

9 المرجع نفسه.

10 هيدجر، مارتن: نيتشه، المجلد الأول، ص٤٣١ (النص الألماني).

11 المرجع السابق، ص٤٣١.

12 المرجع نفسه، ص٤٤٠.

13 راجع: كولر، يواخيم: من كان نيتشه؟ منشورات إنترناسيونس، بون ٢٠٠٠، ص ٧ - ٨ (النص الإنجليزي).

14 ورد في: مكاوي، عبدالغفار: شعر وفكر، القاهرة ١٩٩٢، ص٢٢٨.

15 المرجع السابق، ص٢٣٢.

16 المرجع نفسه، ص٢٣٤.

17 المرجع نفسه، ص٢٣٥.

18 ولد أباه، السيد: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٤، ص٤٨ - ٤٩.

19 ورد في المرجع السابق، ص٤٩.

20 هيدجر، مارتن: متاهات، ط.٦، كلوشرمان، فرانكفورت/م، ١٩٨٠، ص٢٢٢ (النص الألماني).

21 المرجع السابق، الموضع نفسه.

22 ولد أباه، السيد: المرجع المذكور، ص ٥١ - ٥٣، حيث يختزل المؤلف آراء كل من كارل لوفيت وجيل دولوز في فكر نيتشه.

23 هيدجر، مارتن: نيتشه، المجلد الأول، ص٤٣٢.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟

د. عبدالرحمن التليلي(*)

«لقد اكتشفنا لأنفسنا شيئا آخر... هوى وولعا جديدا، إنه الولع بالمفهوم، ربما سأسميه النسق... هذا النسق السابق لكل نسق هو الأساس والخلفية التي ينبثق منها فكرنا الحر ويومض للحظة خاطفة».

«ميشيل فوكو»

في الفلسفة لا تنتهي إلى شيء، فقدرها أن تظل تسأل لتجيب لتتحول الإجابة إلى سؤال جديد. وهي كروح تساؤلية، نقدية، ترفض الفلسفة أن تتجمد في المعنى الواحد أو الحقيقة الواحدة، فتراها تحارب باستمرار الحقائق، الأصنام تتكرا لوثنية الفكر، حفاظا على إبداعية العقل وضمانا لاستمراريتها وتجددها، لذا كان تاريخ الفلسفة تاريخ قطيعات وتحولات وثورات إبستمية تتعدد بمقتضاها الحقائق وتتناقض الأنساق، فيحطم اللاحق السابق شاهدا على انفتاح العقل **«ففتح في الفلسفة»**.

فإن أحدثت البنيوية قطيعة مع الفلسفة التقليدية ومثلت بذلك تحولا جذريا في مناهج البحث لدى معاصري ميشيل فوكو، الذين رأوا فيها فتحا لآفاق جديدة في الفلسفة، فإن الفوكوية ستتنكر لها ليكتشف فوكو لنفسه شيئا آخر «هوى وولعا جديدا...»، فما الذي انبثق من فكره الحر «يومض للحظة خاطفة» وينبئ بميلاد سبيل جديد، فآفاق جديدة... فما الذي يمكن أن تمثله الأركيولوجيا هل هي منهج أم فتح في الفلسفة؟

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت.

البنيوية

ليست البنيوية Structuralisime مدرسة فلسفية أو ميدانا خاصا للمعرفة، بل هي اتجاه فكري أصبح يغزو جميع الميادين، حتى أنها مثَّلت قوام ودعامة الفكر الأوروبي المعاصر، محدثة رجَّة لم يكن يحلم بها مؤسسها الأول فرديناند دي سوسير، الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، فمايز بين اللغة والكلام واعتبر اللغة نسقا منظما من العلامات، مؤكدا مفهوم «النسق» الذي يتكشف في دراسة العلاقات الداخلية للغة، وفي تحولات هذه العلاقات(١).

استنادا إلى فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure قام كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss بتطبيق مبادئ علم اللغة على الظواهر الثقافية، واعتبر أنه بإمكان المنهج البنيوي أن يلعب دورا في العلوم الاجتماعية، يماثل الدور الذي لعبته الفيزياء النووية بالنسبة لمجمل العلوم الدقيقة (٢).

فإن رأي دي سوسير في العلامة اللغوية وحدة بين الدال والمدلول، فإن ليفي ستروس يرى في الظاهرة الثقافية علامة معينة قائمة على وحدة الدال والمدلول أيضا.

ومن جهته اعتمد جاك لاكان Jacques Lacan على مفهوم البنية في مجال التحليل النفسي، معتبرا اللاشعور بنية شبيهة ببنية اللغة، وأن اللاشعور من شأنه أن يؤدي عمله الوظيفي تماما كاللغة، فيكون بذلك البعد اللغوي دعامة التحليل النفسي أن يكشف عن حقيقة الذات الإنسانية(٣).

أما صاحب «حفريات المعرفة» "L'Archéologie du Savoir" و«الكلمات والأشياء» "Les Mots et les Choses" (٤). فقد استعاد بدوره مفهوم البنية ليدرس تاريخ المعرفة، بعد أن أقصى من التاريخ مفاهيم التواصلية والاستمرارية والتتابع، لأن دراسة المعرفة، بنيويا، لا تستقيم في تتابعها التاريخي، كما أنها لا تستقيم كعلم مقارن، يبحث في تمايز العلوم في مسارها التكويني، بل تتم هذه الدراسة وفقا لقواعد «المقال» أو لقواعد البنية الخفية القائمة في تاريخ العلوم(٥).

فوكو والبنيوية

لم يبق فوكو معزولا عن الحركة البنيوية التي غزت الثقافة الفرنسية خلال الستينيات، بل إنه انتقل من موقف الإعجاب إلى موقف التبني لبعض أطروحاتها. فاقتداء باللسانيات التي أولت أهمية كبرى للنسق، واستنادا إلى تأويل الحديث في التحليل النفسي، واعتمادا لبعض أبحاث ليفي ستروس يستكشف فوكو اللاشعور الكامن في العلم والمعرفة، ففوكو يزيح النقاب عن «النسق» الخفي الذي يوجه العلوم والمعارف، وإن واكب فوكو انتشار البنيوية فكرا ونظرية وأيديولوجية ومنهجا، وإن غدا واحدا من

أقطابها على شاكلة كلود ليفي ستروس في المجال الأنثروبولوجي، وجاك لاكان في التحليل النفسي، ورولان بارت Roland Barthes في النقد الأدبي، وعلى الرغم من أنه انساق لها، إلا أنها لم تمثل في نظره منهجا جديدا فحسب، بل اعتبرها «وعي المعرفة الحديثة المستيقظ والقلق»[٦]. فلقد تنكر لها ولأفكارها ولمناهجها، وهو الذي سيكتشف أن البنيوية التي ألهمت كتبه الأولى ظلت على ما يبدو دون مستوى طموحه في التفكيك، حتى أنَّنا نراه يقتفي خطوات نيتشه Nietzsche وهيدغر Heidegger في التقويض الجذري لأسس النزعة الإنسانية.

مهما يكن من أمر، فالمنهج الأركيولوجي الفوكوي لا يختلف في جوهره كثيرا عن المنحى الأساسي للبنيوية باعتباره محاولة لإدراك الفكر، بوصفه مجالا لانبجاس المعرفة في وضعيتها الخالصة كفكر محض، أي كفكر ينبثق تلقائيا من حركة الممارسة الخطابية واللغوية.

ففوكو، وهو يسعى إلى تحرير الخطاب من مختلف مجالات المعرفة ومن كل أغراض ذاتية أيديولوجية، فإنما هو يروم تحرير الخطاب من كل اعتبارات ذاتية ومن كل أشكال سلطوية، لذا يقترح تحليلا بنيويا للخطاب يعنى بدراسة العلاقات القائمة بين عناصر الخطاب التي تكون في مجموعها نسقا. ويعمل فوكو على إزاحة النقاب وعلى استكشاف هذا النسق الخفي الذي يوجّه العلوم والمعارف[٧]. وهذا المنهـج الاستكشافي هو ما عناه بالأركيولوجيا. فكيف تمثل الأركيولوجيا كدراسة للخطاب المعرفي؟ ما دلالة الأركيولوجيا؟ وما الذي يميزها عن المناهج الوصفية الأخرى؟

في دلالة الأركيولوجيا ومغزاها

أطلق فوكو اسم «الأركيولوجيا» Archéologie على منهجه، وهو مفهوم ظهر للمرة الأولى «في تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، وكان «مولد العيادة» Naissance de la Clinique يحمل في طبعته الأولى عنوانا فرعيا هو «أركيولوجيا» «النظرة الطبية»، وكذلك الأمر في «الكلمات والأشياء» Les Mots et Le Choses، حيث حمل عنوانا فرعيا هو «أركيولوجيا العلوم الإنسانية». فما دلالة هذا المفهوم الذي ضمنه فوكو مختلف أعماله؟

يحملنا لفظ أركيولوجيا Archéologie إلى فكرة الحفريات Fouille ليوحي لنا بافتراض وجود وقائع خفيَّة ومتوارية يستوجب على الفلسفة فكّ رموزها. إلا أنَّ مُرام فوكو ليس ذلك البتَّة، لأن الأركيولوجيا تتعارض والتأويل[٨]. وليست هي أيضا بالمبحث الميتافيزيقي، لأنها لا تبحث في الأصول الأولى ولا تتقصى البدايات.

معروف أن الأركيولوجيا فرع علمي يعنى بدراسة الحضارات القديمة، لكن فوكو يستخدم هذه التسمية بشكل مغاير ومختلف: «لقد استعملت هذا اللفظ للدلالة على وصف الوثيقة، ولم أقصد به مطلقا اكتشاف بداية ما أو الكشف عن عظام رميمة»[٩].

فالأركيولوجيا لا تتماهى والجيولوجيا Géologie (وصف البدايات والتاريخ)[10]، وإنما هي تحليل للممارسة الخطابية (قواعدها - شروطها - مبادئها) يقول فوكو: «من هنا يبرز مشروع وصف الأحداث الخطابية، وهو وصف يتميز بكيفية واضحة عن تحليل اللغة»[11]. ففكر فوكو يعمد إلى تحليل أحداث الخطاب.

يتساءل فوكو: «كيف يحدث أنه خلال بضع سنوات تتوقف ثقافة ما عن التفكير بالطريقة التي درجت عليها سابقا، وتشرع في التفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى؟ كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشواطئ التي أقام فيها سابقا، وكيف أن ما كان يعد، وإلى زمن قريب، يقينا راسخا في الفضاء المضيء للمعرفة، ينقلب إلى خطأ وخرافة وجهل، وإلى أي حديث أو إلى أي قانون تخضع هذه الانتقالات التي تجعل الأشياء فجأة تدرك وتتعين وتصنف بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل؟»[12].

لا يجد فوكو إجابة عن هذه المسألة إلا في مدلول «أركيولوجيا» ذلك المفهوم الذي ضمنه في كل كتاباته: «ميلاد العيادة» أو «أركيولوجيا النظرة الطبية»، «الكلمات والأشياء» أو «أركيولوجيا العلوم الإنسانية»، واستعمله كعنوان رئيسي لمؤلف واحد هو «أركيولوجيا المعرفة». والمصطلح مشتق من اللفظ اليوناني «أركيه» Arché أو «أركيوس» Archaios، بمعنى «القديم» و«اللغوس» Logos العلم/الخطاب المتماسك، ويحيلنا هذا المفهوم إلى فكر الحفر والنبش والتنقيب[13].

وهو يوضح - فوكو - مقصده من هذا المفهوم بقوله: «لقد استخدمت مفهوم (أركيولوجيا) في معنى مجازي لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف، وليس إطلاقا اكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميت»[14]. وعن مصطلح أرشيف (Archive) يقدم لنا في هذا السياق تعريفا فيقول: «ما سأسميه أرشيفا، ليس هو مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما، ولا مجموع الآثار التي أمكن إنقاذها من التلف، ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما ظهور واختفاء الخطابات، استمرارها وتلاشيها»[15].

نجنح إلى الخطأ حين يذهب بنا اعتقادنا إلى وجود أدنى علاقة بين الأركيولوجيا وعلم الآثار أو التاريخ، وهذا ما يلح عليه فوكو، ففوكو لا يبحث عن الآثار الغابرة في مجال المعرفة ليعيد بناء ماضي المعرفة الإنسانية، وإنما هو يبحث عن جملة القواعد كشروط إمكان ظهور المعارف في فترة تاريخية معينة لتقتفي أثر ذلك.

تهدف الأركيولوجيا إلى الكشف عن القواعد الصورية لتشكل الخطاب في حقبة تاريخية معينة، فهي محاولة للكشف عما يسميه مجموع الشروط القبلية التي تحدد نمط وجود الخطابات المعرفية في فترة تاريخية معينة، وفي ثقافة معينة، والكيفية التي توظف بها تلك الخطابات في الممارسات وفي السلوك: «لا تسعى الأركيولوجيا إلى تحديد الخواطر والأفكار والتمثلات والصور والموضوعات

والهواجس التي تختفي أو تظهر في الخطابات، بل تحدد هذه الخطابات نفسها باعتبارها ممارسات تخضع لقواعد معينة»[١٦].

فهو لا يدرس الخطاب بوصفه مجموعة من العناصر المحملة بالدلالة، تحمل إلى قضايا ومضامين ومقاصد أسستها الذات، كون المعرفة، إنما هي سيرورة من دون ذات.

إن الممارسة الخطابية لا تحيل إلى الذات، بل هي قواعد موضوعية وتاريخية محددة زمنيا ومكانيا، تحددها الموضوعية الوظيفية المنطوقية أو الخطابية. فالممارسة الخطابية تتعلق بالخطاب وبوظيفته على خلاف الممارسات غير الخطابية التي ترتبط بالواقع البراكسيسي، وهو ما يشير إليه فوكو في قوله: «الممارسة الخطابية تعنى بالخطاب، أما الممارسات غير الخطابية فتعنى بالنواحي المادية»[١٧]. الأمر الذي لا يدعنا نصنف فوكو ضمن التصور البنيوي للخطاب. إن الوصف الأركيولوجي يصف أشكال ظهور الخطاب، وانبجاسه، والكيفية التي يمارس بها. ولا تعنى الأركيولوجيا بمضامين الخطاب، وإنما تعنى بما يشكل الخطاب من إنجازات وممارسات كلامية ومنطوقية تخضع لقواعد ومبادئ إجرائية خاصة بها.

الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار

يعمد فوكو إلى تمييز منهجه عن «تاريخ الأفكار»، ويسعى إلى إبراز وجه اختلاف التحليل الحفري عن المناهج الوصفية لذلك التاريخ، فما الذي يمكن للحفريات أن تقدمه بالنظر إلى ما لم يكن بإمكان المناهج الوصفية الأخرى أن تقدمه؟

تاريخ الأفكار هو علم اللغات المخادعة والآثار المموهة والموضوعات الفكرية غير المرتبطة، فهو تحليل للآراء أكثر منه تحليل للمعرفة، تحليل للأخطاء أكثر مما هو تحليل للحقيقة، تحليل لا لأشكال التفكير بل لأنواع العقليات[١٨].

يعنى تاريخ الأفكار بدراسة الفروع المعرفية وبتأويلها. فكأسلوب في التحليل يتمحور في الحقل التاريخي للعلوم والآداب والفلسفات، ويعنى بوصف المعارف ويعمل على استكشاف التجربة البدهية المباشرة التي يدونها الخطاب، يتبع نشأة وميلاد المنظومات والأعمال الفكرية، ويبرز كيفية تكوّنها وكيفية انحلالها وتفككها.

إن تاريخ الأفكار ليس إلا نمطا معرفيا يعيد إنشاء التطورات الخطابية المتعاقبة للتاريخ، ويعنى بالمبادلات التي تتم بين الميادين المعرفية، وبهجرة الأفكار بعضها بين بعض لإبراز كيفية انتشار المعرفة العملية وميلاد المفاهيم الفلسفية.

إن تاريخ الأفكار ليس أكثر من فرع معرفي تتداخل فيه المناهج والطرق، تاريخ يريد تحليل الولادات الصماء، والتوافقات البعيدة في القدم، والتغيرات الظاهرة، والتكونات

البطيئة القابلة للنمو والنشأة والاتصال والكلية: تلك هي الأفكار المحورية لتاريخ الأفكار. يقطع التحليل الحفري قطعا مطلقا مع تاريخ الأفكار، ويدحض مسلماته وأركانه وطرقه، فحفريات المعرفة لا تنزع إلى تحديد التمثلات والأفكار والصور والموضوعات المتوارية والمرئية الظاهرة والكامنة في الخطاب، بل تحدد الخطاب نفسه بوصفه ممارسة تحكمه قواعد معينة، ولا ترى الحفريات في الخطاب وثيقة، ولا تعتبره مجرد علامة أو إشارة ترمز إلى شيء آخر، كما لا يمثل في نظرها عنصرا مهما بلغ من الشفافية ما يلزم باختراق لبسه وضبابيته؛ لتستشف عمقه الكامن والمتستر، وإنما تعنى حفريات المعرفة بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصبا أثريا. وليست حفريات المعرفة إذن مبحثا تأويليا يروم كشف الخطاب المتواري خلف الخطاب. إنها ترفض أن تختزل في البحث عن المعنى الظاهر لأنها ليست مبحثا مجازيا Metaphorique، وليست أكثر من تحويل منظم لما كتب، إنها وصف منظم لخطاب يجعل منه موضوعه. ونجنح إلى الخطأ حين نعتقد أن الحفريات بحث في الأصل أو بحث عن القبليات الصورية أو الأفعال المؤسِّسة، وهذا يعني أنها ليست ضربا من الفينومينولوجيا التاريخية، وإنما هي على العكس من ذلك تعمد إلى تخليص التاريخ من الفينومينولوجية حين تروم تحديد الخصوصية الفردية للممارسات الخطابية.

لا تريد حفريات المعرفة أن ينحصر اهتمامها في الأثر ولا تبحث عن لحظة انبثاقه ومولده، كما أنها لا تنشغل بترابط الفردي والاجتماعي، لا تريد أن تكون دراسة نفسية واجتماعية، ولا حتى مبحثا أنثربولوجيا يكشف عن الذات المبدعة.

وليس الأثر موضوعها، كما أنه لا يرتبط بموضوعها، ولا هو بالنص الملاءم لمبتغاها، كل ما يشغل اهتمامها وتنشده إنما هو تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها.

ومن هنا لا نلمس في الحفريات إلحاحا على دور الذات المبدعة كذات توجه الأثر وتنشئ وحدته.

لم يكن هدف حفريات المعرفة تتبع أفكار البشر ومشاعرهم ونوازعهم في اللحظة التي يصيغون فيها خطاباتهم، ذاك أن الحفريات ليست اجترارا وترددا لما قيل، وليست نبشا عن عمق القول وإرادته Le Vouloir Dire. ولا هي استجلاء لمظاهر الاستمرار الذي يربط بكيفية اتصالية الخطابات بما يسبقها وبما يحيط بها وبما يلحقها، إنها لا تترصد اللحظة التي تم فيها تكون الخطاب ولا لحظة اندثاره وتلاشيه، وإنما ينحصر مرامها في تحديد خصوصية الخطاب وفي إبراز القواعد التي يخضع لها، كما أن الحفريات لا تسير مقتفية خطوات الانتقال من اللاعلم إلى العلم، من الرأي إلى خصوصية المنظومة، إنها لا تروم البحث في الآراء، ولا تهدف إلى التمييز بين صحيحها وباطلها، وإنما تنزع إلى تحليل الفوارق والاختلافات الكامنة في صيغ الخطاب ووجوهه المختلفة.

إن تقصي تاريخ الأفكار، البدايات والنهايات «والعناية بوصف ضروب الاتصال المبهمة، وألوان العودة، وبإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ»[19].

فالتحليل الأركيولوجي يهتم بالانفصالات وبضروب الظهور والتلاشي. وبالتالي يميز فوكو حفرياته عن تاريخ الأفكار «الأركيولوجيا تخلٍّ مطلق عن تاريخ الأفكار، ورفض منهجي لمسلماته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر»[20].

هذا التاريخ المغاير الذي ابتدعته الفوكوية إنما هو تاريخ الحاضر، وليس معنى ذلك أن فوكو ينكر التاريخ ويتنكر له، وإنما هو يستنكر تلك الرؤية للتاريخ، القائمة على التواصلية وعلى سيادة الوعي والذات، وفي ذلك يقول: «ليس اختفاء التاريخ، بل انقراض ذلك الشكل من التاريخ الذي كان يحيل ضمنا وبرمته إلى النشاط التركيبي للذات»[21].

يتعارض المنهج الأركيولوجي حتما ومنهج تاريخ الفكر من ناحية الموضوع وأساليب التحليل، لا بل في المفاهيم، وحتى في الأهداف: «وصف الخطاب يتعارض ومنهجية تاريخ الفكر... فتحليل الفكر هو دوما وباستمرار تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي، يبحث عما وراء الخطاب، أما تحليل الحقل الخطابي، فيتجه وجهة أخرى مغايرة، همه الأساسي هو التعامل مع المنطوق كشيء قائم بذاته لا يحيل إلى مستوى آخر، والنظر إلى ما في خصوصيته وتميزه كحدث لا أصول له، وتحديد شروط وجوده»[22].

هذا التعارض ذاته هو الذي يميز منهجية فوكو في دراسته للخطاب، الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن فوكو يمهد للحظة إبستمولوجية جديدة تقدم تحليلا جديدا للخطاب، مختلفا ومتمايزا عما يقوم به أي علم لتاريخ الأفكار.

في «ميلاد العيادة» Naissance de La Clinique[23]، يروم فوكو - وهو ما يذكره في مقدمة الكتاب - إلى اختيار منهج جديد مغاير لتاريخ الأفكار الذي يتسم باللبس واللاوضوح، إنه «دراسة بنيوية تحاول داخل كثافة التاريخي قراءة وفك رموز التاريخ نفسه»، وأثناء التمهيد لذلك ينتقد المنهج التقليدي الذي ينحصر برأيه في التأويل والشرح، ويفترض خصوبة وثراء في النصوص، تتطلب منا أن ننفذ إليها ونجليها لتقاس خصوبة النص بمدى سعة معارف قارئها، فبدلا عن ذلك يقترح فوكو تحليلا بنيويا للخطاب يجاوز اعتباطية الشرح ويعنى بدراسة العلاقات القائمة بين عناصر الخطاب التي تكون في مجموعها نسقا؛ ولكن ما دلالة مفهوم النسق عنده؟ يقول فوكو: «إننا نعني بالنسق مجموعة من العلاقات تستمر وتتحول في استقلال عن الأشياء التي تربط فيما بينها». ثمة إذن إمكان اكتشاف ضرب من النظام والنسقية في الخطاب يتعين بنسق الكلمات حتى أنه ذهب إلى افتراض أن نشأة الخطاب الطبي الحديث إنما تعود إلى تنظيم صوري عميق وجديد للخطاب ذاته، ويزيح فوكو النقاب عن «النسق» الخفي الذي يوجه العلوم والمعارف مستكشفا اللاشعور

الكامن في العلم والمعرفة. وما الأركيولوجيا سوى هذا المنهج الاستكشافي، وما القطع مع الفلسفة التقليدية إلا إفراز لهذا التحول الحاسم في مناهج البحث انغلق بموجبه عصر الفلسفة التقليدية وتكور على ذاته لتتفتح أمامه آفاق جديدة.

لا يرى فوكو في موضوعات الفلسفة التقليدية إلا اجترارا أو تكرارا مملا لمواضيع تحيل كلها إلى الوجود والحياة والسياسة والحرية والالتزام والمعنى... فلا نجده قادرا على التنفس في مناخ فكري خانق كهذا، فكان تطلعه إلى بديل يفتح آفاقا في الفلسفة. وتحددت لحظة القطيعة «في اليوم الذي أظهر لنا فيه ليفي ستروس بالنسبة إلى المجتمعات، وجاء لاكان بالنسبة إلى اللاشعور، بأن من المحتمل ألا يكون المعنى سوى أثر على السطح، سوى بريق وطفاوة، إن ما يخترقنا في العمق وما يوجد قبلنا ويسندنا في الزمان والمكان هو النسق»[٢٤].

أحدثت هذه القطيعة تفجيرا لموضوعات الفلسفة التقليدية ليوجهنا فوكو نحو المفهوم Le Concept، ونحو النسق Le Systéme.

ليس الإنسان هو المتكلم داخل هذا النسق، إنه مجرد وهم وميثيولوجيا والمتكلم هو اللغة؛ النسق يدرك ذاته بذاته، باللغة ومن خلالها. فمهمة الأركيولوجيا تنحصر إذن في وصف المقول دون إقحام الذات، إن المنهج الأركيولوجي يرفض النزعة الذاتية. ومن ثمة يمكن أن نحدد التعارض بين الأركيولوجيا وعلم تاريخ الأفكار، الذي ينحصر في مشكلة الذات، حيث يكشف فوكو عن زيف المسلمة الأنثروبولوجية التي يقوم عليها تاريخ الأفكار.

يستبعد فوكو أي دور مؤسس للذات في مجال المعرفة، مؤكدا أن الاتجاه نحو لغة تكون فيها الذات مقصية هو اليوم إحدى السمات البارزة للفلسفة المعاصرة. فلسفة جاوزت فكرة تأمل الذات الترنسندنتالية (المتعالية) لتنشغل بالذات في تطورها التاريخي، هذا التاريخ الذي يعده تاريخ تحولات وقطعيات، وفي هذا نقطة الاختلاف الثانية بين الأركيولوجيا وعلم التاريخ[٢٥].

إذا أقر الفكر الحديث بالتواصلية واعتبر التاريخ مسارا متصلا يرتبط بالذات، فالهيجلية ترى في تاريخ العالم نتاج الوعي، وإن روح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه. أما الفوكوية المعاصرة فتقر مبدأ القطيعة والانفصال. على رغم أن القول بالقطيعة واللاتواصلية لم يكن اتجاها فكريا أنشأه فوكو، فقد سبقه إليه نيتشه الذي لا يرى في الوجود صيرورة لا متناهية وإنما كل شيء في الوجود يتكرر باستمرار Le Retour Eternel Du Même.

ويناصر جاستون باشلار (Gaston Bachelard) بدوره مبدأ «القطيعة» والتحول: «إن كل تاريخ الحضارة البشرية شاهد على كذب كل ادعاءات القائلين بالاستمرارية الزمنية»[٢٦].

يمثل مبدأ القطيعة مبدأ ثابتا لدى معاصري فوكو من البنيويين، لا سيما كلود ليفي ستروس. أما ما يميز الفوكوية عن غيرها فتتمثل في صياغة التحول الإبستمولوجي الذي يؤكد من خلاله أن الأركيولوجيا لا تتعارض مع فكرة الزمان بوصفه سيلا متدفقا للأحداث، بل تتضاد مع القول بالتواصلية وبالاستمرارية، وذلك من خلال الانفصال Le Discontinu أو القطيعة La Rupture.

التحليل الأركيولوجي والتحليل اللغوي

إذا اهتم التحليل اللغوي بالسؤال عن القواعد التي يتكون وفقا لها منطوق ما Enoncé، فإن تحليل الأحداث الخطابية Les Evénements Discursifs يعنى بالإجابة عن المسائلة الفوكوية: «إذا كان السؤال الذي يطرحه تحليل اللغة بصدد الواقعة الخطابية، يتعلق دوما بالقواعد التي وفقها ينشأ هذا المنطوق المحدد، هذه القواعد قد تسمح بنشأة منطوقات أخرى مماثلة، فإن وصف أحداث الخطاب يطرح سؤالا مغايرا يتخذ الصيغة التالية: ما الذي يجعل منطوقا ما يظهر دون أن يظهر منطوق آخر بدلا عنه؟»[٢٧]. تكشف المساءلة عن التعارض بين التحليل المنطقي للغة والتحليل الأركيولوجي، فالأولى إنما هي إشكال منطق صوري، في حين أن الثانية هي إشكال تاريخي واقعي. قاعدة الأولى هي التطابق مع الواقع أو التناسق المنطقي، أما الثانية فتتحدد بالممارسة الخطابية وغير الخطابية. يقول فوكو: «إن تحليل العبارات لا يزعم أنه وصف شامل، جامع ومانع «للغة» أو لما قيل، بل يتخذ موقعه ومكانه داخل سمك وكثافة الإنجازات اللفظية... فهو لا يسعى خاصة إلى أن يقوم مقام التحليل المنطقي للقضايا، ولا مقام التحليل النحوي للجمل، ولا مقام التحليل السيكولوجي أو السياقي للصيغ»[٢٨].

لا يعنى التحليل الأركيولوجي باللغة في ذاتها ولا ببنيتها ولا بمنطقها الداخلي، وإنما هو يروم وصف أحداث الخطاب في واقعيتها وممارساتها، ويتساءل عن شروطها التاريخية وعن علاقة الخطابات المماثلة والمغايرة لها. وعلى الرغم من اعتمادهما على وحدات لغوية إلا أنهما متمايزان، إذ تبدو الأركيولوجيا محاولة لتأسيس أسلوب جديد في التعامل مع اللغة والخطاب ليس هو التعامل المنطقي وليس هو أيضا بالتحليل الألسني. فالتحليل الأركيولوجي يتعارض بدوره والتحليل الألسني، خاصة في صورته البنيوية، يقول فوكو: «على خلاف ما يسمى التحليل البنيوي، فإني لا أهتم بالإمكانات الشكلية للأنساق كاللغة، ولكني أهتم بوجود الخطابات كأحداث لها وظائف وعلاقات وآثار»[٢٩].

يتعارض التحليل الأركيولوجي وكل تحليل دلالي للخطاب أو النص، وإنما هو يهتم بالخطاب كممارسة لها قوانين نشأتها وانبثاقها وتلاشيها واندثارها.

لا ينتقي الأركيولوجي القضايا أو المنطوقات استنادا إلى بنيتها اللغوية، ولا مراعاة للذات المؤسِّسة لها، بل يختار القضية أو المنطوق وفق الوظيفة التي تضطلع بها داخل مجموع ما، الأمر الذي يجعلنا نقر بمثول البنيوية نفسها في المنهج الأركيولوجي الفوكوي، خاصة في موقفه من الذات ومن التاريخ التواصلي[30]. وما كان لمفهوم الأركيولوجيا أن ينبجس لولا المنهجية الفلسفية العامة للغة التي أسستها البنيوية، إلا أن جديد فوكو يتمثل في دراسة اللغة والتاريخ بصيغ الخطاب وأشكال ممارسته، فيسأل التحليل اللغوي عن القواعد التي يتكون وفقا لها منطوق ما، أما تحليل الأحداث الخطابية فهو يهتم بالإجابة عن مساءلة فوكو عن سبب ظهور منطوق ما بدلا من غيره كان بالإمكان أن يحل محله. إن طريقة تحليل الخطاب الفوكوي ليست تحليلا لغويا كما هو سائد في الاتجاه الأنجلوسكسوني أو التأويل كما هو ممارس في المدرسة الألمانية، فالخطاب الفوكوي لا يقوم على دعائم ألسنية أو منطقية، وإنما يتألف من وحدات ذرية هي المنطوقات، ومن وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تشكل بدورها حقولا خطابية تحكمها قوانين التكوين والتحويل. لم يكن فوكو يروم أبدا تحليل المعاني ووصف بنى اللغة، وإنما كان يهدف إلى دراسة الوظائف المختلفة للخطابات في التاريخ، أو ما يسميه بالوجود التراكمي للخطابات ووظائفها في التاريخ.

إن الأركيولوجيا لا تعنى بمضامين الخطاب، وإنما تعنى بما يشكل الخطاب، هي «... الوصف المنظم للخطاب باعتباره موضوعا مستقلا»، والخطاب هو «... ممارسة معقدة ومتميزة تخضع لقواعد وتحويلات قابلة للتحليل»[31]. يمكننا من ثمة أن نخلص إلى القول بأن التحليل الأركيولوجي يتميز عن التحليل اللغوي والمنطقي والتحليل الألسني، كما أنه لا يمكن رد الأركيولوجيا إلى مجرد منهج تأويلي.

الأركيولوجيا والتأويل

«إن التأويل أسلوب من أساليب مواجهة النقص العباري وتعويضه عن طريق توفير المعنى، أسلوب من أساليب الكلام بمناسبة النقص ورغما عنه. أما تحليل التشكيلة الخطابية، فيعني البحث عن قانون ذلك النقص، قياس وتحديد صورته النوعية»[32]. لا تعنى الأركيولوجيا والحال هذه بالدلالات والمعاني، وليست تروم النفاذ إلى باطن الخطاب، ولا إلى عمق القول وإرادته، وإنما هي تقف في حرفية الخطاب لا في المتستر والخفي الكامن فيه شأن التأويل. يجعل التأويل من الخطاب فيضا من الدلالة والمعنى، فهو مشحون بالقصدية والهدفية، ويحيلنا إلى الذات كذات مبدعة مؤسِّسة خلاقة وفطنة تكشف عن اللا مفكر فيه، عن المسكوت عنه والمتخفي في الخطاب. أما الأركيولوجيا فتقتصر على وصف الأشياء التي قيلت من حيث هي كذلك، كيف ظهرت وتجلت للعيان. وربما نجد مع جيل دلوز Gilles Delleuze مقارنة تكشف عن خصوصيات كل من المنهج الأركيولوجي والمنهج

التأويلي في قوله: «تتعارض الأركيولوجيا وتقنيتين أساسيتين تستخدمان حتى الآن من طرف الوثائقيين: التشكيل والتأويل. وغالبا ما ينتقل الوثائقيون من هذه التقنية إلى تلك أو العكس، أو يعتمدونهما معا في الوقت ذاته. أما فوكو فيحمل لواء مشروع مخالف أتم الاختلاف: الاكتفاء بمجرد كتابة ما قيل والوقوف عندها كوضعية للقول أو المنطوق»[٣٣].

على هذا الأساس يتعارض المنهج الأركيولوجي مع المنهج التأويلي، على رغم أن فوكو يفكر في التأويل بشكل مغاير، هذا التفكير الذي يكشف عن «فشل الأركيولوجيا المنهجي» بتعبير دريفوس Dreyfus[٣٤]. الأمر الذي فرض على فوكو العودة من جديد إلى نيتشه. في درسه الافتتاحي بـ «الكوليج دي فرانس» Collége de France[٣٥] يقول فوكو: «على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقدي والوصف الجينيالوجي نوع من التحالف والتلازم والتكامل»[٣٦].

يرى فوكو تقاربا بين الجينيالوجيا والأركيولوجيا، وهو عكس التأويل الذي ينفذ إلى الباطن والعميق «فالجينيالوجيا كالأركيولوجيا تهتم بتحليل الخطاب، كما هو بالكيفية التي يمارس بها الخطاب. التأويل لا يقتصر على ما قيل: «لا تسعى الحفريات إلى الإحاطة بالإنجازات اللفظية بغية استكشاف عنصر خفي أو معنى خفي يختبئ فيها أو يرى النور خلسة خلف سطحها البادي الظاهر. وعلى رغم ذلك فإن العبارة لا تعطى أبدا للرؤية المباشرة، ولا تتجلى بالكيفية ذاتها التي تتجلى بها البنية اللغوية أو المنطقية، وعليه فإن العبارة لا مرئية ولا مختفية في الوقت ذاته»[٣٧].

إذا كانت مناهج التأويل تميل إلى التأكيد على أن «الجملة تعاني فجوات وثغرات ينبغي ملؤها»[٣٨]، فإن «المنهج الأركيولوجي هو منهج تعليمي بسيط... يعلم الطالب بأنه لا وجود لشيء وراء النص، غير أن النص يحتوي بين ثناياه على معانٍ صامتة تمتلئ بنبع لا ينضب عن الأصل الذي يتعذر البحث عنه في أي مصير آخر، ففي النص يكمن معنى الوجود لا في الكلمات بكل تأكيد، بل من خلالها كشبكة ينظر إلى ما وراءها»[٣٩].

الأركيولوجيا والجينيالوجيا

تمثل مسألة المعنى إشكالا علميااستعصت على الأركيولوجيا مواجهته تماما كمسائل وقضايا أخرى لم تستطع مجابهتها كقضية السلطة بمختلف ضروبها، إذ إن الأركيولوجيا تنغلق في الوصف المحض للخطابات. وهذا ما يفسر تعديل فوكو من طريقته في التحليل، فما جديده المنهجي؟

في درسه الافتتاحي بالكوليج دي فرانس يصرح فوكو: «على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقدي والوصف الجينيالوجي نوع من التناوب والتآزر والتكامل. إن الجانب النقدي من التحليل يهتم بمنظومات تغليف الخطابات وتلفيفه، كما يحاول أن يضع يده على مبادئ الترتيب والتطفيف المتصلة به، ولنقل من باب التلاعب بالكلام إنه يطبق وقاحة مطبقة. في حين أن الجانب

الجينيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب: إنه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن بصددها أن نثبت أو تنفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة»[40]. يدفعنا النص إلى أن نطلع على دلالة مفهوم الجينيالوجيا Généalogie عند فوكو، فعلى علاقة نيتشه بفوكو: يحيلنا السؤال النيتشوي إلى مفاهيم المعنى والقيمة ليوقفنا عند شروط ابتداع الأحكام القيمية «في أي شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقياسي الخير والشر هذين بغية استعمالهما في حياته، ما قيمة هذين المقياسين في حد ذاتهما؟ هل أديا حتى الآن إلى عرقلة تطور البشرية أم إلى تعزيز هذا التطور، هل هما عارض من عوارض البؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم أنهما ينمان، بالعكس، عن الغبطة والقوة والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالمستقبل وبالحياة»[41].

لا تدفعنا المساءلة النيتشوية إلى البحث عن تقارب بين نيتشه وفوكو، فلسنا في حاجة إلى تأكيد علاقتهما، ففوكو ذاته لا ينكرها ويعترف بنيتشويته، لكن مرامنا هنا هو أن نحدد المعنى الذي يعطيه فوكو للجينيالوجيا، وعن جديد الجينيالوجيا مقارنة بالأركيولوجيا «لن تتأتى لنا جينيالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة من طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات، البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها، وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه الآخر»[42].

لا تبحث الجينيالوجيا في الأصل وإنما تعنى بالبدايات، الأمر الذي يفضي بنا إلى اعتبار المبحث الجينيالوجي مبحثا تاريخيا ينعته نيتشه بالحس التاريخي، ولا يتماهى هذا التاريخ وتاريخ المؤرخين والفلاسفة[43]. إذ إنه لا يستند إلى ثوابت، لذا يرى فوكو في الباحث الجينيالوجي مشخصا للعلاقات، علاقات السلطة والمعرفة والجسد، وقوام هذا التشخيص جملة من مبادئ:

- تعارض الجينيالوجيا والطريقة التاريخية التقليدية.
- عدم اهتمام الجينيالوجيا بالجوهر الثابت، ومجاوزتها لكل غائية.
- تعنى الجينيالوجيا بالسطح فلا تنشغل بالعمق.

«فإذا كان على المفسر أن يتجه بنفسه إلى العمق كالنقّاب، أو الحفار، فإن حركة التفسير الجينيالوجي هي بالعكس حركة جزر ناتئ مرتفع أكثر فأكثر، يجعل العمق ينتشر فوق بوضوح متزايد»[44]. فإن كنا نعني بالتأويل النفاذ إلى الباطن، وإزاحة الحجاب عن المتستر الخفي، وتقصي المسكوت عنه والتفكير في اللامفكر فيه، فإن الجينيالوجيا ليست تأويلا، فهي تماما كالأركيولوجيا تغوص في الأعماق بقدر ما تقف على السطح، فهي تعمد إلى تحليل الخطاب كما هو. هذا الجنوح نحو السطح لا يتغافل عن حضور رؤية عميقة في كل شيء، كما يكشف عن ذلك فوكو أو يصرح بذلك نيتشه «إن المعاني العميقة والخفية وقمم الحقيقة المتعذرة البلوغ وبواطن الشعور الغامضة

هي بدع صرف، ويمكن أن يحمل شعار الجينيالوجيا النقش التالي: لنكافح ضد العمق والغائية والداخلية، كما يمكن أن تحمل رايتها العبارة التالية: لنحترس من الاعتقاد بالهويات التاريخية، فهي ليست سوى أقنعة لمصلحة الوحدة، فالحقيقة الأعمق التي من شأن الباحث الجينيالوجي الكشف عنها هي سر كون الأشياء بلا جوهر أو كون جوهرها قد تكون تدريجيا انطلاقا من أشكال كانت غريبة عنها»[٤٥]. هذا التلاقي بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا يلخصه دريفوس ورابينوف في القول: «عندما نحلل قضايا معينة، فإننا سنركز على المركز الذي تحتله داخل الصيغة الخطابية، وهذه هي وظيفة الأركيولوجيا... وما أن ينجز عمل الأركيولوجيا حتى يصير بوسع الباحث الجينيالوجي أن يتساءل عن ماهية الدور التاريخي والسياسي الذي تلعبه العلوم التي يدرسها»[٤٦].

يبدو التلاقي واضحا بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا إلا أن الجينيالوجيا ما فتئت تبتعد عن الأركيولوجيا لتنشغل بموضوعات السلطة والذات في المجتمع الحديث[٤٧]. وعلى رغم تأكيد فوكو على اعتماده المنهجية الأركيولوجية والجينيالوجية، إلا أننا نستشف في تصنيف الأركيولوجيا ضمن الممارسات الخطابية، مرحلة الجنون والعقل واللغة أكثر من انتمائها إلى مرحلة الممارسات غير الخطابية: السلطة، الجسد...[٤٨] وبالتالي يبقى هدف الجنيالوجيا غير مختلف عن مرام الأركيولوجيا، هدفا يتناسب وتحليل الخطاب، ألا وهو «إبراز الحدث في تفرده ووحدته»[٤٩].

الأركيولوجيا فتح في الفلسفة

على رغم إنكار بعض الدارسين لفلسفة فوكو واعتقادهم بأن فوكو قد أعلن موتها بإعلانه موت الإنسان، إلا أن أعماله تفند اعتقادهم وتؤكد على قيمة ومكانة الفلسفة في الفكر الفوكوي، فلا يمكن أن نتصور نهاية للفلسفة. صحيح أن فوكو يناهض الفلسفة التقليدية والأكاديمية المتمثلة في الديكارتية أو البرجسونية أو الوجودية أو الفينومينولوجية، ولكن صحيح أيضا أن فوكو يؤسس ضربا خاصا من التفلسف، فما جديد فوكو؟ أي شكل جديد من الفلسفة وأي طريقة جديدة للتفلسف يؤسس لها؟

يتساءل فوكو: «ماذا يعني اليوم القول بالفلسفة. إنه لا يعني تأسيس خطاب حول الكلية مثل هيجل، ولكن ممارسة جملة من النشاطات. الفلسفة اليوم شكل من النشاط يمارس في مختلف الميادين»(٥٠). يرد فوكو الفلسفة إلى عمل الفكر ونشاطه، أو هي نشاط تحليلي لمختلف صور الفكر، مثل ما يعبر عن ذلك فتجنشتين في «التراكتاتوس» Tractatus[٥١].

يقطع هذا المفهوم مع الفلسفة بوصفها نشاطا فكريا، والممارسة الفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر الأمر الذي يجعلنا نعلن عن مولد تصور جديد في العمل الفلسفي، فنصرح بأن فوكو هو مؤسس لاتجاه جديد، ففلسفة جديدة، فآفاق جديدة في الفلسفة. إن الفلسفة مع فوكو تتمرد على تقاليدها ومعتادها وتهجر مفاهيمها ولغتها، وتتخلى عن أساليبها وتتنزل من عليائها، فينزل

الفيلسوف القاسي إلى ساحة الوغى، يقرأ فيها كتابه مقتحما السجون والمستشفيات والثكنات العسكرية، متسائلا عن حقيقة ما يحدث بداخلها. ففوكو سائل ما لم يعهده الفكر الفلسفي السابق، ليطرح موضوعات الجنون والجريمة والجنس...، كأننا به «يربط الفلسفة بكل ما هو ليس فلسفة ويجعلها - باعتبارها نشاطا - في علاقة مباشرة مع اللا فلسفة»[٥٢] إن هذا التصور الجديد لنشاط الفلسفة يميز عمل فوكو، ويزيد تأكيدا على مدى حضور النيتشوية في فكره من خلال ربط الفلسفة بما قال عنه جيل دولوز بما هو غير فلسفي، فتكون نشاطا فكريا. وكممارسة فكرية في مختلف مجالات المعرفة والمجتمع والتاريخ تبدو الفلسفة الفوكوية فلسفة متميزة، ويبدو صاحبها مؤسسا لمنحى واتجاه جديد في العمل الفلسفي، إنه تصور جديد، فرؤية وأفق جديدان في الحقل الفلسفي، أفق يحملنا إلى مسائل وموضوعات لم يعهدها الفكر الفلسفي من قبل كمسألية الجنون والجريمة والجنس... وتكشف لنا في الآن ذاته عن منهج متميز في قراءة هذه المسائل. فالأركيولوجيا بوصفها تحليلا ووصفا لمختلف وثائق مرحلة معينة ليست بمنهج جديد ابتدعته الفوكوية، بقدر ما هي برهنة على قدرة العقل على المجاوزة والإبداع، عقل يحارب حتمية الفكر ويرفض التجمد في المعنى الواحد والحقيقة الواحدة، ينشد المغاير والمختلف والمتميز، فالأركيولوجيا أحدثت رجة للفلسفة التقليدية، حتمت على الفلاسفة إعادة النظر في أسس وأركان الفلسفة ذاتها، لتخلق وضعا جديدا للفلسفة أوجب مجاوزة التصور الفلسفي المنحصر في تاريخ الفلسفة واستبداله بتصور يعنى بمتابعة مختلف نشاطات الفكر الإنساني. فالفلسفة كنشاط فكري تستند إلى أطروحة جديدة في الفلسفة «أينما نكون، هنالك فكر»[٥٣]

لم يحاول فوكو تقفي تاريخ الفكر الفلسفي وإنما يتقفى كل فكر تتضمنه الوثائق والآثار المكتوبة، وهذا ما يميز مشروعه الأركيولوجي في المجال الفلسفي، مشروع يقوم على مساءلة نمط العقلانية السائدة في فترة تاريخية معينة، الأمر الذي يقارب بينه وبين أستاذه جون هيبوليت Jean Hyppo-lite، حتى انه يذكر عنه في درسه الافتتاحي بـ «الكوليج دي فرانس» هذا الرأي: «من هنا فيما أعتقد أجرى سلسلة من تغير المواقف، لا في صلب الفلسفة الهيجلية، بل عليها وعلى الفلسفة، كما تصورها هيجل، ومن هنا يكون هيبوليت قد قلب الموضوع رأسا على عقب: إن الفلسفة بدل أن نتصورها كليانية قادرة، ضمن حركة المفهوم، أن تدرك وتتدارك ذاتها، جعل منها هيبوليت مهمة لا حد لها تشرف على عمق أفق بلا نهاية»[٥٤].

انه لعمق الحفريات، فهي ليست بمنهج فحسب، بقدر ما هي تصور جديد للفلسفة، إنها فتح في الفلسفة وفق تصور جديد لها، واستنادا إلى طريقة أركيولوجية - جينيالوجية يتضح المشروع الفلسفي الفوكوي القائم على دراسة الخطاب كممارسة في علاقة مع مختلف الممارسات الخطابية. تتمحور أعمال فوكو على الخطابات وعلى التكوينات الخطابية: والبحث في علاقتها الخاصة والممارسات غير الخطابية، فالأركيولوجيا من هذا المنطلق لا تعمل على تأسيس ما قد تم التفكير

فيه، وإنما هي مجرد وصف منهجي للخطاب، غايتها الكشف عن العلاقات بين مجموعات محددة من الممارسات الخطابية ومن هنا حدد فوكو مهمة جديدة للفلسفة «وحدد بذلك الفلسفة المعاصرة»[55]، وفتح لها أفقا جديدا: «إن مهمة الفلسفة بوصفها ممارسة فكرية، هي تشخيص الحاضر، وهذا التشخيص يتم عبر الكشف عن آليات السلطة والمتميز الجديد في مهمة الفلسفة، كما حدد وظيفتها فوكو هو اهتمامها بالحاضر، فالفلسفة نشاط تشخيصي للحاضر»[56]. الحاضر هو الجدير بالتفكير الفلسفي، أي معنى يمكن أن نعطيه للآن الذي نعايشه؟

كل فلسفة تساءل الحاضر هي فلسفة نقدية، وما ينتقده المشروع الأركيولوجي - الجينيالوجي ويروم مجاوزته، هو كل ضروب الاعتقاد والمتفق عليه والقناعات الأيديولوجية والسياسية.

يدعونا فوكو إلى تشخيص الحاضر كما هو، كما دعانا نيتشه إلى أن نعيش الحياة كما هي، وكأن اهتمام فوكو بالحاضر يعود إلى نيتشه الذي أقحم هذا المفهوم في الفلسفة، فتكون بذلك الفلسفة في نظرهما عشقا للحقيقة، فللحياة كما هي بلا زيف «الفلسفة نوع من الممارسة الخطابية النقدية التي ترصد مختلف ألعاب الحقيقة»[57].

ان النقد الفوكوي يرتبط بالحقيقة وبالجرأة على قول الحقيقة، حقيقة علاقات القوى، علاقة قوة بقوة، إنها علاقات الأمر والخاضع. فليس الحاضر الذي تعنى الفلسفة بتشخيصه إلا دراسة نقدية لآليات السلطة. ووفق المنهج الجينيالوجي - الأركيولوجي يتساءل فوكو عن علاقة السلطوي بالمعرفي، إلا أن تشخيصه للحاضر لا يقتصر على تميز المعرفي من السلطوي، وعلى تحرير إرادة المعرفة أو الحقيقة من أشكال الهيمنة فحسب، وإنما ينشد تحرير الإنسان الفرد من كل أشكال الاغتراب الذي يلازم الوجود الإنساني. إن هذا الدور والهدف الذين حددا للفلسفة يلخصهما فوكو ذاته من خلال ما صرح به دريفوس ورابينوف في قوله: «لا شك في أن أكثر مشكلة فلسفية ثابتة هي مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن في هذه اللحظة الدقيقة، ولا شك في أن الهدف الرئيسي اليوم ليس أن نكتشف، بل أن نرفض، من نحن، يجب علينا أن نتخيل وننشئ ما يمكن أن نكون عليه حتى نتخلص من ذلك «الإكراه السياسي المزدوج»، الذي يتمثل في التفريد والتشميل المتزامنين لبنى السلطة الحديثة»[58].

يؤسس المشروع الأركيولوجي ضربا من الخطاب الفلسفي النقدي والحر يحمل تصورا جديدا للفلسفة فللإنسان، مؤكدا أن الفلسفة متجددة دائما وأبدا ما دامت تحافظ على موضوعها الأصلي: هذا الإنسان بوصفه ذاتا مريدة حرة، وهكذا تبقى الأركيولوجيا موضوع منهج ورؤية فلسفية وحقل بحث.

هوامش البحث

1 لم يستعمل فرديناند دي سوسير كلمة «بنية» Structure، وإنما استعمل كلمة «نسق» Systéme، أما كلمة «بنية» فقد جرى تثبيتها في أول مؤتمر للألسنية بـ لاهاي عام ١٩٢٨، حيث استعملها تروبتسكي ليعرف بها مجال الفونولوجيا. د. زواوي بغورة: «مفهوم البنية»، المناظرة (مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج) السنة الثالثة، عدد ٥، الرباط - المغرب، يونيو ١٩٩٢، ص٩٧.
راجع: Ferdinand de Saussure: "Cours de L'Inguistigue Générale", Paris (payot) 1969, p30 - 31.

2 انطلاقا من النموذج اللغوي أو الفونولوجي قدم لنا ليفي ستروس أبحاثا رائدة في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية L'Anthropologie شملت على وجه التحديد نظم القرابة والأساطير في المجتمعات البدائية. د. محمد علي الكردي: «دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر»، (دار المعرفة الجامعية)، الإسكندرية ١٩٩٨، ص١١٢. وقد استلهم ليفي ستروس أفكار جاك لاكان المحلل النفسي الفرويدي الذي أقر، بدوره، بالكيفية التي أسهمت بها بعض أفكار الأنثروبولوجيا البنيوية في إغناء تحليلاته. هذا الاهتمام المشترك بالأبنية اللا واعية التي يبحث عنها كل من ستروس ولاكان، الأول في مجال الأسطورة القبلية، والثاني في مجال الفكر الفردي. إديث كريزويل «عصر البنيوية»، ترجمة جابر عصفور، (دار سعاد الصباح)، الكويت ١٩٩٣، ص١٨.
فالبنيوية لا تزيد عن كونها محاولة علمية منهجية لدراسة الظواهر عموما، والظاهرة البشرية خصوصا، من وجهة نظر البنية. د. فؤاد زكريا: «مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية» (دار مصر للطباعة)، القاهرة ١٩٧٦، ص٢٥.

3 لا بد للغة أن تكون القاسم المشترك الذي يصل بين مختلف جوانب السياسة والتحليل النفسي والنقد الأدبي؛ وهو يؤكد - لاكان - على أهمية اللغة قبل أن يصبح علم اللغة البنيوي أداة أثيرة في تحليل الواقع، وتأكيد دورها في تخيلات المرحلة قبل اللغوية، وذهب إلى أن الكلام هو أكثر العناصر حسما في التحليل النفسي. إديث كريزويل: «عصر البنيوية»، ص٢٢٠.

4 حول آثار ميشيل فوكو راجع «الكراسات التونسية»، عدد خاص: «فوكو في تونس» Mme Kmar Mehiri - Ben Dana: "L'Impossible Biographie?", in "Les Cahiers de Tunisie", Numéro. Spécial" - Foucault - en Tunisie", no 149 - 150, 1989,P.3...

5 يجعل فوكو في حركة العلوم حركة مستقلة عن كل قصد إنساني، فهي تتحد فقط بقواعدها الخاصة بها، وترفض أي دور للفاعل الإنساني. فيصل دراج: مقال «بنية» Structure، «الموسوعة الفلسفية العربية»، (معهد الإنماء العربي) بيروت، مج١، ص١٩٩.

6 ميشيل فوكو: «الكلمات والأشياء» Les Mots et les Choses: ترجمة فريق الترجمة بمركز الإنماء القومي، (بيروت) تحت إشراف مطاع صفدي ١٩٩٠، ص٢٢١.

7 على رغم أن الخطاب مبدأ موحد لنظام الممارسات الخطابية وغير الخطابية، فليس له من مبدأ سوى شروط وحدته الداخلية وهذا عين ما يقوله البنيويون لما يلجأون إلى توضيح وتوكيد البنية على الأجزاء، محمد علي الكبسي: «ميشيل فوكو - تكنولوجيا الخطاب، السلطة، السيطرة على الجسد»، (سراس للنشر)، تونس ١٩٩٣، ص ٢٨ - ٢٩.

8 وهنا تبدو الأركيولوجيا، بالرغم مما قاله فوكو عن التأويل، أبعد ما تكون عن الفلسفات التأويلية وهذا ما يؤكده فوكو نفسه عندما يصرح بأن «تحليل الوحدات الخطابية، وإن كان تحليلا تاريخيا، فهو لا يلبث بعيدا

عن كل تأويل وبمنأى عنه»، لتبدو الحفريات إذن منهجا وصفيا أكثر منها منهجا تأويليا. عبدالسلام بن عبد العالي: «أسس الفكر الفلسفي المعاصر - مجاوزة الميتافيزيقا»، (دار توبقال للنشر)، الدار البيضاء، المغرب ١٩٩١، ص٧١.

9 ميشيل فوكو: «مفهوم الأركيولوجيا» L'Archeologie du Savoir، ترجمة الطاهر وعزيز: «المناظرة»، السنة الثانية، عدد ٥، الرباط - المغرب، مايو ١٩٩١، ص١٢٨. كشف لنا فوكو عن زمان آخر هو الزمن الأركيولوجي: إنه زمان بلا أصول ولا ماهيات، زمان لا يقطن إلا المساحات الخطابية. عبدالسلام بن عبد العالي، «أسس الفكر الفلسفي المعاصر»، ص٦٥.

10 وإن كانت الأركيولوجيا حفريات فليس لأنها جيولوجيا. إنها لا ترجع إلى أصل غابر، وإنما تأخذ موضوعها الأرشيف، فهي وصف الأرشيف نفسه، ص٦٤.

11 ميشيل فوكو: «حفريات المعرفة»، ترجمة د سالم ياقوت، (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، المغرب ١٩٨٦، ص٢٦.

الغرض من الحفريات بعد اكتشاف «الأنساق الأساسية في ثقافة ما»، من حيث تحدد وتحكم اللغة وفضاءاتها الإدراكية ومجالاتها التبادلية وتقنياتها وقيمها وتراتب ممارساتها. وعندئذ يتبين أن هذه الأنساق هي التي تحدد «النظم التجريبية» وتفسر النظريات العلمية والفلسفية. السيد ولد أباه: «التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو»، (دار المنتخب العربي)، بيروت ١٩٩٤، ص٩٨.

12 ميشيل فوكو: «الكلمات والأشياء»، ص٦٤.

13 عادة ما يعد علم الأركيولوجيا فرعا من فروع التاريخ، أو على الأقل وثيق الصلة به. راجع: د.عبدالرزاق الدواي: «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر - هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو»، (دار الطليعة)، بيروت ١٩٩٢، ص١٣٩. فالتاريخ الذي تتعقبه الأركيولوجيا لا يمت بأدنى صلة إلى التعاقبات الزمنية، ولذلك تختلف «أركيولوجيا المعرفة» عن التاريخ التقليدي للمعرفة، فالأولى كشف عن جملة القواعد الفاعلة داخل ثقافة من الثقافات، والثاني مجرد سرد يحشد الوقائع والأحداث والمعاني. جابر عصفور: «عصر البنيوية»، تأليف إديث كريزويل، فصل: «تعريف بالمصطلحات الأساسية»، ص٢٧١.

14 ذلك ما صرح به ميشيل فوكو بجريدة: "Le Monde" «العالم» الباريسية، ٣ مايو ١٩٦٩.

15 M. Foucault: "Reponse au Cercle d'Epistémologie", in Cahiers pour l'Analyse, Paris 1968, no 9, P.19.

د.عبدالرزاق الدواي، نفسه ص ١٣٨ - ١٤٠.

16 ميشيل فوكو: «حفريات المعرفة»، ص١٢٨.

«الأركيولوجيا» يصرح فوكو: «لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة» Document، ولا تعده علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر، بل تعني بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصا أثريا، «حفريات المعرفة»، ص١٢٨. إن اهتمام فوكو بالخطاب ينحصر في إبراز ما يتمفصل عنه من علاقات وممارسات تسمح بإنشاء، أو بناء ممارسات أخرى. م.ع. الكيمي: «ميشيل فوكو»، ص٢١.

17 ENTRETIEN: "Michel Foucault-, Explique son dernier Livre", in "Magazine Litteraire", no 28, 1969, P.18.

18 عندما اختار فوكو عبارة «أركيولوجيا» للتعبير عن تاريخ الأفكار، إنما كان وفيا للخط الذي أرساه نيتشه، الذي حول استعمال التاريخ من مصدر الوحدات الثابتة، وتجذير مقولات الوعي والاتصالية، ليصبح معولا

يهدم مفاهيم «الواقع» و«الهوية» L'Identité، ويكرس الاختلاف والانفصال، على أنقاض المقومات الانثروبولوجية والميتافيزيقية لنظريات المعرفة. السيد ولد أباه: «التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو»، ص٩٦.

19 ميشيل فوكو: «حفريات المعرفة»، ص١٣١.

20 نفسه، ص١٣٢.

21 نفسه، ص١٥.

22 نفسه، ص٢٧.

23 M. Foucault: "Naissance de la Clinique. Une Archéologie du regard médical", Paris (PUF), 1963.

24 M. Foucault: "La Quinzaine Littéraire", 5 mai 1966, P.13

25 التاريخ عند فوكو لا معنى له، وتتخذ هذه المقولة صيغا خاصة: إن التاريخ لا «معنى» له، هذا لا يعني أنه عبث أو غير متناسق، إنه على العكس من ذلك معقول، ويجب أن يحلل حتى في أدق جزئياته. غير أن ذلك يجب أن يتم حسب معقولية الصراعات والإستراتيجيات. محمد الشيخ: «المثقف والسلطة - دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر» (دار الطليعة) بيروت ١٩٩١، ص٧٢.

26 د. زكريا إبراهيم: «بين الاتصال والانفصال»، مجلة العربي، عدد ٢١٢، يوليو، ١٩٧٦، ص١٣٩.
إن الأركيولوجيا ليست ضد فكرة الزمان باعتباره سيلا متدفقا للأحداث، بل هي ضد فكرة التتابع المطلق وضد خضوع المقال لصورة واحدة من صور التتابع، إنها تؤيد الانفصال أو القطيعة أو القطع Coupure وكلها تجمع على المعنى نفسه عند فوكو. د. عبدالوهاب جعفر: «البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو»، (دار المعارف)، القاهرة ١٩٨٩، ص٨٦.

27 ميشيل فوكو: «حفريات المعرفة»، ص٢٧.
الخطاب عند فوكو تشكله جملة من «الملفوظات» Enoncés، وهي تركيبات خطابية تتحد وفق العلاقات القائمة في مجال التلفظ، وهو مجال مادي. عبدالعزيز العيادي: «المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو من خلال كتابه «إرادة المعرفة»، «الكراسات التونسية»، عدد خاص - فوكو في تونس، عدد ١٤٩ - ١٥٠، ١٩٨٩، ص٩. للباحث نفسه انظر كتابه: «المعرفة والسلطة» (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، بيروت ١٩٩٤.

28 ميشيل فوكو: «حفريات المعرفة»، ص١٠٣.

29 Raymond Bellour: "Le Livre des Autres", Paris (Ed de L'Herne) 1971, P.117

30 انظر د. الزواوي بغورة: «مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو» (المجلس الأعلى للثقافة)، القاهرة ٢٠٠٠، ص١١٥.
إن «المنطوق» Enoncé جزء أساسي من الخطاب، فهو الوحدة الأولى للخطاب، وعلاقته بالخطاب كعلاقة الجزء بالكل. غير أنه يتميز عن الخطاب كونه يستطيع أن يستقل بذاته. نفسه ص٩٦.

31 M. Foucault: "L'Archéologie Du Savoir", Paris (Gallimard) 1969, P.183, 274
الأركيولوجيا وهي تسلم بأن بالإمكان دراسة الخطاب المعرفي كظاهرة موضوعية معزولة ومستقلة عن كل سياق خارجي، لا تهدف إلى اقتراح نظرية عامة جديدة في المعرفة أو في المنهج العلمي، د. عبدالرزاق الدواي: «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر»، ص١٥١.

32 ميشيل فوكو: «حفريات المعرفة»، ص١١٥.

33 جيل دلوز: «المعرفة والسلطة - مدخل لقراءة فوكو»، ترجمة سالم يفوت، (المركز الثقافي العربي)، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص٢١ - ٢٢.

34 هربرت دريفوس وبول رابينوف: ميشيل فوكو «مسيرة فلسفية» Un Parcours Philosophiques، تعريب جورج أبي صالح، مراجعة مطاع الصفدي (مركز الإنماء القومي)، بيروت (د ت)، ص١١٧.

35 أُلقي هذا الدرس بتاريخ ٢ ديسمبر ١٩٧٢.
حول دروس ميشيل فوكو: ١٩٧٠ - ١٩٨٢ - راجع ترجمة محمد ميلاد، (دار توبقال للنشر)، الدار البيضاء، المغرب ١٩٨٨، ص٩٤.

36 ميشيل فوكو: «نظام الخطاب»، في «جينيالوجيا المعرفة»، ترجمة أحمد السطاتي، عبدالسلام بن عبد العالي، (دار توبقال)، الدار البيضاء، المغرب ١٩٨٨، ص٨٩.

37 ميشيل فوكو: «حفريات المعرفة»، ص١٢٣.

38 جيل دلوز: «المعرفة والسلطة - مدخل لقراءة فوكو»، ص٢١.

39 M. Foucault: "Histoire de la Folie ál'Age Classique", Paris (Gallimard) 1972, .P.206

40 ميشيل فوكو: «نظام الخطاب»، في جينيالوجيا المعرفة، ص٨٩.

41 فردريك نيتشه: «أصل الأخلاق وفصلها» La Généalogie de la Morale، تعريب حسين قبيسي، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت ١٩٨٢، ص١١.
أخذ الكاتب منذ قبوله بالكوليج دي فرانس عام ١٩٧٠ يحدثنا عن منهجه الجينيالوجي الجديد، الذي استلهمه من كتابات نيتشه، حتى يقدم لنا - على عكس ما فعله من خلال منهجه الأركيولوجي النقدي - الجوانب الوضعية والتكوينية للمؤسسات والتنظيمات والآليات السلطوية، التي لعبت دورا مهما وفعالا في تأسيس الممارسات الفكرية التي ارتبطت بها كل من العلوم الطفيلية التي نعرفها تحت مسمى «علوم الإنسان». د.محمد علي الكردي: «نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو»، (دار المعرفة الجامعية) الإسكندرية، (د ت)، ص٩.
إن فوكو لم يكن يعد نفسه بأنه باحث في حقل العلوم الإنسانية، وذلك لعدة أسباب، أبرزها هو أنه لا يعترف لتلك العلوم بالصفة العلمية، باعتبار أنها لم تقتحم بعد ميدان البحث العلمي، لا لأنها لم تطبق المقاييس الرياضية، بل لأنها ركزت موضوع بحثها على البعد التجريبي للإنسان، تاركة على حدة بعده الإنسي الذي يكمن في ذاته المجهولة اللا شعورية. زينب الشارني: «الكلمات والأشياء»، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ١ مايو ١٩٨٣، ص١٦١.

42 ميشيل فوكو: «الجينيالوجيا والتاريخ» في «جينيالوجيا المعرفة»، ص٥٢.

43 إن الأركيولوجيا، حتى إن كانت تؤمن على الفصل الجينيالوجي بين البداية والأصل، وتقرُّ بانفلات الأصول وتباعدها، فهي لا تهتم إلا بما هو خطابي، ولا تفترض داخل الخطاب معنى غائرا يفلت من قبضتنا كلما أوشكنا على الإمساك به. عبدالسلام بن عبد العالي: «أسس الفكر الفلسفي المعاصر»، ص٧١.

44 نفسه، ص٣٦.

45 نفسه، ص١٤٢.

46 دريفوس ورابينوف: «ميشيل فوكو - مسيرة فلسفية»، ص١٠٨.

47 د.الزواوي بغورة: «مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو»، ص١٣١.

48 راجع د. الزواوي بغورة، نفسه ص١٣١.

49 ميشيل فوكو: «الجينيالوجيا والتاريخ»، ص٥٢.

لقد بدأ تحول فوكو نحو الجينيالوجيا منذ نظام الخطاب، مؤكدا فيه أن الجينيالوجيا تتكامل مع «الأركيولوجيا» وتتمم عملها، ولكنه أصبح أكثر بروزا في كتابه «نيتشه والجينيالوجيا والتاريخ». وقد ظهر تحوله الحاسم بارزا في كتابه: «المراقبة والعقاب» Surveiller et Punir (١٩٧٥). وفي الجزء الأول من «تاريخ الجنس» Histoire dela Suxualite (١٩٧٦)، حيث أعطى الأولوية لمصلحة الجينيالوجيا.

د. عبدالرزاق الدواي: «موت الإنسان...»، ص١٥٨.

50 M. Foucault: "Entretien avec Paolo Caruso", in "Mursia", Traduit Par Christian Lazzeri 1969, P.15.

51 «رسالة منطقية فلسفية» Tractatus Logico - Philosophicus، وقد كتبها باللغة الألمانية بعنوان: Logisch - Philosophische Abhandlung، نشرت بهذا الاسم عام ١٩٢١، ثم غير فتجنشتين عنوانها إلى الاسم اللاتيني الذي عرفت به بعد ذلك وهو "Tractatus" بناء على اقتراح جورج مور (G. E. Moore).

استخدم فتجنشتين التحليل كمنهج في الفلسفة وغايته من ذلك توضيح المشكلات الفلسفية، فأصبح مفهوم الفلسفة لديه هو أنها مجرد توضيح للأفكار عن طريق تحليل العبارات التي تصاغ فيها هذه الأفكار.

بدأت أبحاث فتجنشتين تعتمد أسلوب التحليل المتواصل للمفاهيم والقضايا، وهي طريقة ابتغى منها الوصول إلى هدفين متكاملين: إزالة مسألة العقائد المختلفة الميتافيزيقية من أفق الفكر التحليلي، وبجانب ذلك عمد إلى بحث كيفية تداول اللغة اليومية انطلاقا من تقديم أمثلة تسف ظاهر لغوية عامة وأخرى خاصة. محمد الشيخ وياسر الطائري: «مقاربات في الحداثة، حوارات منتقاة في الفكر الألماني المعاصر» (دار الطليعة) بيروت ١٩٩٦، ص٦٧.

52 Gilles Deleuze: "Dialogues", Paris (Ed, Minuit), 1990, P.209.

53 M. Foucault: "L'Age d'Or de la-Lettre de Cachet", in "Diogéne", 13, P.85.

54 ميشيل فوكو: «نظام الخطاب»، ص٣١.

55 Angéle Ktemer Marietti: "Michel Foucault, Archéologie et Généalogie" Paris (Librairie Généalogie" Paris (Librairie Générale Française) 1985.

56 Gérard Perrot: La Presse de Tunis, 2 avril 1967 sur "Le Structuralisme".

57 Jannette Colombel: "Michel Foucault, La-Clarté de la Mort", Paris (Ed., Odile Jacob), 1994, P.61.

58 دريفوس ورابينوف: «مسيرة فلسفية»، ترجمة جورج أبي صالح، ص١٩٣.

البنيوية منهج أم محتوى؟

د. الزواوي بغوره (*)

مقدمة

ما إن صدرت الأعمال الأولى للبنيوية في منتصف الستينيات، من القرن العشرين، حتى تبعتها دراسات نقدية، متمحورة حول سؤال مركزي ما انفك يطرح في كل نقاش وحوار حول البنيوية وهو، هل البنيوية منهج أم محتوى؟ شكل أم مضمون؟ طريقة أم نظرية؟[1] ولعل ما زاد في طرح هذا السؤال هو أن مؤسسي ودعاة البنيوية يؤكدون ويصرون في كل حديث ونقاش على أن البنيوية منهج علمي ولا علاقة لها بالنظريات الفلسفية والأيديولوجيات الشمولية، ومن هنا عمل خصومها ونقادها على التأكيد على أنها نظرية وليست منهجا، وأنها أيديولوجية جديدة بل وحتى تقليعة وصيحة إعلامية[2].

وحتى لا نكرر الأطروحات البنيوية والأطروحات المضادة لها، فإننا سنحاول مناقشة السؤال من جهة تاريخ وبنية العلوم والمعارف، وذلك من خلال تمشٍّ إبستمولوجي لغوي، يضمن لنا الدراسة التاريخية والمعرفية والنقدية للسؤال، وعليه يتحتم علينا أن ننظر إلى البنيوية من الخارج والداخل، من التاريخ ومن البنية، من اللغة والواقع وفي ضوء التطورات والتحولات التي عرفتها هذه الحركة ضمن الحركة الفكرية العالمية.

ولأن هذه الحركة واسعة وتشمل أعمالا فكرية عديدة ومعقدة، فإن أي إجابة عن السؤال لا تراعي شروطا أساسية وخاصة، المشترك والنموذج والموقف النظري، فإنها ستواجه مشكلات الاختزال والتبسيط والتعميم التي ترفضها البنيوية والبحث العلمي عموما. من هنا فإن تقديم

(*) قسم الفلسفة جامعة منتوري - قسنطينة - الجزائر

دراسة إبستمولوجية تعمل على مناقشة البنية المعرفية والنموذج اللغوي قد يساعد على تخطي تلك العقبات وتقديم إجابة موضوعية. خاصة أنه ما إن نشرع في تحليل السؤال حتى تطرح علينا مجموعة من الأسئلة التي لا يمكن أن نلغي عنها صفة العمومية ومنها: ما المقصود بالبنيوية؟ هل هنالك بنيوية واحدة أم بنيويات وبأي معنى؟ ما العلاقة المعرفية بين المنهجي والمحتوى، وبين المنهجي والنظرية، وبين الشكل والمضمون؟ وما علاقتهما في البنيوية؟ ومن الناحية المنهجية هل يصح الحديث عن البنيوية بشكل عام أم هل من المفيد النظر إلى سؤال المنهج والمحتوى على ضوء علم من أعلامها ومجال من مجالاتها؟ وماذا يعني الحديث عما بعد البنيوية؟.

لا شك في أن البنيوية ليست منهجا مطبقا بطريقة واحدة، فما يقوم به «ليفي ستروس» يختلف عن «بارت» و«ألتوسير» و«فوكو» و«لاكان»، ولكن هنالك المشترك بينهم كأولوية البنيوي على التاريخي، وأسبقية اللغة على الواقع، وأهمية تأثير المنهج في النظرية والشكل في المحتوى، كما أنه ليس هنالك نظرية واحدة ولكن هنالك مواقف مشتركة كالموقف من الذات ومن اللغة ومن التاريخ... إلخ. من هنا ضرورة العمل على إظهار المبادئ المنهجية والنظرية التي تؤول إليها كل بنيوية. وعليه فإننا في الوقت الذي نسعى فيه إلى التخصيص سنعمل على التعميم. مركزين تحليلنا على النموذج الألسني الذي استعانت به البنيوية، وبذلك نكون قد قمنا بتمشي إبستمولوجي ولغوي: إبستمولوجي من حيث إظهار المبادئ والأصول التي تقوم عليها البنيوية، ولغوي من حيث تحليل النموذج اللساني للبنيوية، فالنموذج اللغوي كما صاغه دي سوسير قد ساد في الكثير من النقاشات الفكرية والعلمية في فرنسا وأوروبا، وذلك منذ منتصف الخمسينيات، وإن فيلسوفا من وزن «موريس ميردونتي» قد بدأ تدريس محاضرات دي سوسير منذ هذا التاريخ[3]، واستمرت المناقشات إلى منتصف السبعينيات من القرن العشرين، حيث ظهرت نماذج ألسنية جديدة كاللسانيات التوليدية والتحويلية والسيميولوجية التي أسست لما يسمى بما بعد البنيوية وفلسفات ما بعد الحداثة.

لقد كانت البنيوية - ومنذ بدايتها - حركة علمية واسعة شملت العديد من العلوم والمجالات المعرفية، وطرحت منظورات جديدة لمختلف القضايا التي كانت الفلسفات السائدة - في ذلك الوقت - تعمل على تثبيتها كمسائل المعنى والحقيقة في الظواهرية والتأويلية، ومسائل التاريخ والأيديولوجية في الماركسية ومسائل الذات والالتزام في الوجودية، ومسائل العلم وتاريخ العلوم في الإبستمولوجيا، كما اغتنت هذه الحركة بما صاحبها من حركة نقدية داخلية وخارجية، وما أدت إليه من إعادة التفكير في العديد من نظرياتها، وذلك بعد أحداث مايو ١٩٦٨، التي أفرزت اتجاهات جديدة سميت بأسماء مختلفة: ما بعد البنيوية، البنيوية الجديدة، ما بعد الحداثة، الأركيولوجيا، الجينيالوجيا، الغراماتولوجيا، الفلاسفة الجدد... إلخ[4].

ومن بين الدراسات الأولى التي خصصت للبنيوية، والتي حملت عنوانا يحمل أكثر من دلالة، وهو: ما البنيوية؟ حيث نقرأ تعريفا لها مفاده: «إنه إذا كانت كلمة البنيوية تعني شيئا معينا أو

تستجيب لشيء ما فإنها تعني طريقة جديدة في طرح وتفسير المشاكل في العلوم التي تناقش العلامة: طريقة بدأت مع لسانيات دي سوسير»[5]. وعليه فإننا يجب أن نفهم أولا المعاني الجديدة للكلمات التي نستعملها، ومن هذه الكلمات المنهج والمحتوى وكيف يجب طرحهما: فهل هنالك منهج واحد وعام أم هنالك مناهج متنوعة بتنوع الميادين والموضوعات؟ هل نحن ما نزال في زمن المتعالي والكلي كما طرحته الفلسفات السابقة. أم أننا دخلنا في زمن فلسفات التنوع؟ وهل هنالك أصلا بنيوية ومنهج ومحتوى بنيوي؟ وهل البنيوية منهج أم فلسفة؟ وهل هنالك بنيوية واحدة أم بنيويات مختلفة؟ أليس هنالك على الأقل بنيويتان: شكلية وتكوينية؟ وكيف تحولت البنيوية إلى مجال لطرح مختلف المشكلات المعرفية والفكرية السابقة عليها؟ إنها أسئلة تزامنت وظهور البنيوية[6].

هنالك من يعرف البنيوية بعلومها فـ «تحت اسم البنيوية تجتمع علوم العلامة، وأنظمة العلامة»[7]. هذا ما ينطبق على الوقائع الأنثروبولوجية، وأن ما تختلف عنه البنيوية هو في طرحها للعلاقة بين الدال والمدلول، وعليه فإن ما يميزها عن غيرها هو أنها لا تعالج الموضوعات بشكل مباشر، أي لا تقوم وفق النظرية المعرفية لموضوع الإدراك، لأن جديد البنيوية يكمن في العلاقة التي تقيمها بين الدال والمدلول، وعليه فإن تعريف البنيوية يتصل بـ «كل ما له علاقة بالعلامة الذي يستحق أن يكون علما»[8].

هذا وقد برزت البنيوية كتوجه منهجي ونظري من خلال أعمال «كلود ليفي ستروس ١٩٠٨»، فقد كان كتابه «الأنثروبولوجيا البنيوية ١٩٥٨» «محاولة ممنهجة للكشف عن الأبنية العقلية الكلية العميقة، كما تتجلى في أنظمة القرابة والأبنية الاجتماعية الأكبر، ناهيك عن الأدب والفلسفة والرياضيات والأنماط النفسية اللاواعية التي تحرك السلوك الإنساني. ومنذ ذلك الحين اتخذت البنيوية أشكالا متنوعة في النظرية والمنهج على السواء»[9]. ولقد تأكد هذا في كتابه الثاني «الفكر المتوحش ١٩٦٢»، حيث انتقد بشدة وجودية «سارتر»، الوجه البارز للفكر والثقافة الفرنسية في ذلك الوقت. من هنا يؤكد العديد من الدارسين للبنيوية، أنها هي ليفي ستروس[10]. وإذا كان عصرها قد انتهى فإن أعمال ليفي ستروس البنيوية ما تزال تتخلل الفكر الفرنسي وتساهم في صياغة «ما بعد البنيوية» أو البنيوية الجديدة[11].

من هنا يصح القول أيضا، إن البنيوية تعد جزءا من تاريخ الفكر الفرنسي المعاصر. وإنها مثلت بديلا فكريا لحقبة تاريخية ولفلسفات فرنسية، مثلها مثل الماركسية والوجودية، ومحاولة جديدة لفهم التاريخ والمجتمع والثقافة على ضوء العلوم الإنسانية، ولقد: «انطوى هذا أساسا على تسليم مؤداه أن الاستخدام الناجح لطرائق الكشف عن القوانين العامة للغة، وما يتصل بذلك من كشف عن القوانين التي تحكم علاقتها بمختلف مجالات النشاط الإنساني، تتكون

أنساقه من أبنية عقلية مفترضة. وقد أثارت هذه الطبيعة للبنيوية اهتمام مجموعة من المفكرين وحفزتهم على تشييد مذاهب بنيوية كاملة خاصة بهم، في مقابل مذاهب أخرى مضادة، مما كان له تأثيره في الحياة السياسية والاجتماعية الفرنسية»[١٢]. إن هذا الوصف المقدم من قبل «كيرزويل» يؤكد أن النموذج ومنهجه قد أديا إلى نظريات وحتى إلى مذاهب، وترتب عليهما مواقف سياسية وفلسفية.

وعلى رغم الاختلافات الكبيرة التي تصل حد التناقض بين زعمائها، إلا أنها تبقى حركة تجمعها بعض الأصول المشتركة، مثل اللغة أو بعض المصطلحات ذات الجذر اللساني، والاهتمام بالرمزي، وبحقول معينة داخل العلوم الإنسانية، وبالموقف المنهجي القائم على تفسير الظواهر والحوادث على أساس تزامني، وهو ما أدى إلى أن تكون موضوع نقد من قبل الكثير من الاتجاهات الفكرية. وإذا كانت البنيوية قد هوجمت هجوما عنيفا من قبل الماركسية، خاصة في علاقتها بالتاريخ، ومن الوجودية في علاقتها بالمعنى، فإنها قد وجدت سندا كبيرا من تيار كان يبدو - حتى ذلك الحين - تيارا هامشيا في الفكر الفرنسي، ولكن كان يحمل كل عوامل القوة النظرية، ونقصد بذلك التيار الإبستمولوجي الذي أسسه «باشلار» و«بلانشي» و«كونغليم» و«كفايي»، كما وجدت الدعم من مدرسة الحوليات التاريخية المهتمة كثيرا بعلاقة التاريخ بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وبما سيسمى لاحقا بالتاريخ الجديد[١٣]، وهكذا، وعلى رغم الروافد التاريخية والعلمية والثقافية العديدة والمتنوعة للبنيوية، إلا أنها ظهرت كأنها نتاج الفكر الفرنسي الخالص، وستعرف انتشارا واسعا في أوروبا وأمريكا والعالم، وتصبح حركة تشمل مختلف ميادين العلم والثقافة، خاصة ميادين العلوم الإنسانية، واستطاعت بسرعة كبيرة أن تقدم نفسها على أنها الطريقة المثلى لتطوير وتحسين وتجديد العلوم الإنسانية.

أولا: في إبستمولوجيا الشكل والمحتوى/المنهج والنظرية

لتحديد الشكل والمحتوى والمنهج والنظرية، أهمية إبستمولوجية لأنه يتصل بمشكلة تأويل الأشكال المعرفية، كالشكل الرياضي للمعرفة والشكل البيولوجي أو الاجتماعي... إلخ، وخاصة إذا علمنا أن «شكل الموضوعات العلمية، يتعلق مباشرة بلغة هذه العلوم»[١٤].

وتاريخيا نجد أن كلمة البنية انبثقت عن كلمة مماثلة لها هي كلمة الشكل، سواء في علم النفس «الجشطالت» أو في النقد الأدبي عند «الشكلانيين الروس». لذا وجب تعيين الفارق المنهجي بين البنية والشكل، وعلاقة ذلك بطبيعة المنهج البنيوي، هل هو منهج شكلي أو ليس كذلك؟ ثم لاحقا تحديد العلاقة بين المنهج والنظرية على المستوى المعرفي؟ ومما لا شك فيه أن «كانط» كان أول فيلسوف فكر في أشكال المعرفة، وحاول أن يضع إطارات أو قوالب تتم بها

المعرفة. وإذا كان من غير الممكن أن نفصل القول في هذه المسألة المهمة فمن الضروري أن نشير إجمالا إلى اهتمامه بأشكال المعرفة، وكيفية حصول المعرفة، وعلاقة البنيوية بفكره، وخاصة عند ليفي ستروس.

يتحدد الشكل عند كانط في مقابل المادة، وشكل المعرفة هو: «القانون الذي يفرضه الفكر على المادة»[١٥]، مثل الأشكال الخالصة للحساسية كالزمان والمكان بوصفهما «القانون الأساسي للحركة الموضوعية والذاتية للمادة»[١٦]. لذلك كله اهتم «كانط» بأشكال المعرفة العلمية وذلك في كتابه «نقد العقل الخالص»، كما ارتبطت علاقة الشكل بالمحتوى في البنيوية انطلاقا مما طرحه «الشكلانيون الروس» [١٧]. يقول ليفي ستروس: «إنني أؤكد على أن البنيوية الحديثة، ومن ضمنها اللسانيات البنيوية، ما هي إلا امتداد للشكلانيين الروس»[١٨]. فهل هذا الامتداد يلامس كذلك مفهوم الشكل؟ يحدد «الشكلانيون الروس» مفهوم الشكل باعتباره وحدة ديناميكية وملموسة لها معنى في ذاتها خارج كل عنصر إضافي[١٩]. والفارق بين هذا الفهم والفهم البنيوي هو كما يقول ليفي ستروس: «على عكس الشكلانيين، البنيوية ترفض أن تعارض الملموس بالمجرد، أو أن تعترف بأسبقية الأول على الثاني، فالشكل يتحدد بالمادة المضادة له، في حين أن البنية لا تتمتع بمحتوى، ذلك أنها هي المحتوى ذاته»[٢٠]. قد يكون الشكلانيون يضعون الشكل في مقابل المضمون، لكنهم يتفقون في أن الشكل طريقة وهذه مع البنية تعدان محتوى واحدا. فـ «البنية لا محتوى لها خارجا عنها، إنما هي المحتوى عندما تدركه داخل تنظيم منطقي من حيث هو خاصية من خصائص الواقع»[٢١]. فالبنية إذن هي المحتوى ولكن ليس أي محتوى، إنما المحتوى الموجود داخل تنظيم منطقي، أي التنظيم الشكلي أو الصوري، فشرط البنية إذن هو هذا التنظيم الشكلي، والبنية من الزاوية اللغوية ما هي إلا بنية التنظيم، هذا التنظيم ذو طبيعة منطقية، أي أن للبنية طبيعة شكلية.

وجديد البنيوية يكمن فيما يقول «أوزياس» في التصور شبه الأرسطوطاليسي للعلاقة بين الصورة والمادة، بحيث تكمن أصالة البنيوية في طريقة تصورها لارتباط الصورة والمضمون. ولكن البنية على خلاف الصورة أو الشكل، فإنها ذات طبيعة موضوعية. يقول ليفي ستروس: «إننا مضطرون إلى تصور البنى الاجتماعية كموضوعات مستقلة عن الوعي»[٢٢]. ومن هنا فهي تكون خارج الذهن وملزمة له، فهي إذن ذات طبيعة كانطية، كما وضح ذلك «بول ريكور»، الذي بيّن أن البنية تشبه القوالب القبلية التي فرضها «كانط» على المعرفة[٢٣].

إلا أن هنالك وجها آخر لمسألة الشكل والمحتوى، وهو العلاقة بين المنهج والنظرية، ففي إطار نظرية المعرفة تتحدد العلاقة التي تربط المنهج بنظرية المعرفة في إطار علاقة الذات بالموضوع، فإذا كانت نظرية المعرفة تناقش مسألة الحقيقة ومسألة كيفية مواجهة الذات للموضوع، فإن هذه المسائل تحيلنا مباشرة إلى المنهج، لأن علاقة المنهج بنظرية المعرفة تقوم أساسا على نوع

العلاقة التي تقيمها نظرية المعرفة بين الذات والموضوع، وطبيعة تلك العلاقة: أتكون مادية أو مثالية، تجريبية أم عقلية... إلخ، كما تتحدد في إطار الأدوات التي تستعملها الذات لتحصيل المعرفة، هل هي أدوات ومناهج عقلية أم تجريبية، مناهج استنباطية أم استقرائية... إلخ. ويتصل المنهج بالإبستمولوجيا من خلال ما وضحه «لالاند» من العلاقة بين الإبستمولوجيا والمنهج، حينما عرف الإبستمولوجيا بأنها الدراسة النقدية لمبادئ العلم، أما المنهجية فهي العلم الذي يدرس المناهج المختلفة للعلوم. ومن هنا فإن المنهجية تفترض سلفا دراسة تاريخ مناهج العلوم، وفي هذه الحالة تكون الميتودولوجيا علما لاحقا للعمل العلمي، لكونها تفترض مسبقا تاريخ العلوم وبالضبط تاريخ مناهج العلوم. وعليه فإن العلاقة التي تقوم بين المنهج والإبستمولوجيا تتحدد في كون هذه الأخيرة تمثل الدراسة النقدية لمنهج من المناهج، وهذا هو الخط المنهجي الذي حاولنا اتباعه في هذه الدراسة.

ويظهر الجانب الإبستمولوجي للمنهج في دراسة علاقة المنهج بالنظرية، حيث يستند كل منهج إلى نظرية معينة، فالنظرية بالمعنى العلمي ضرورية وأساسية للمنهج، فإذا كانت المناهج تتصل بإنتاج المعرفة، والمعرفة تعني معرفة قوانين ظاهرة ما وصياغتها نظريا، من أجل فهم وشرح تلك الظاهرة، لذا فالعلاقة قائمة بين المنهج والنظرية على المستوى المعرفي، وهو ما يطرح قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية. إن النظرية تعبير عن الحقيقة، والمنهج هو الموجه للممارسة الإنسانية الهادفة، فلبيان نظرية ما، لا بد من منهج مناسب لتلك النظرية، فالمنهج والنظرية يشكلان وحدة، والعملية المعرفية تتم من خلال التأثير القائم بين النظرية والمنهج والحقيقة الموضوعية، ولهذا فإن تطور المنهج والنظرية يتم من خلال تفاعلهما والحقيقة الموضوعية. ويكمن الفارق بين النظرية والمنهج في أن: «النظرية متكاملة، وبالتالي مغلقة، أما المنهج فهو في حالة بحث عن العناصر الثابتة، مما يجعله في حالة انفتاح. إن المنهج على الرغم من ارتباطه الأكيد بإطار نظري معين... يتمتع بانفتاح طبيعي يسمح له بالاتسام بطابع الاستقلالية النسبية عن النظرية»(٢٤).

إذن، فالعلاقة بين المنهج والنظرية قائمة، مع اختلاف في الطبيعة المعرفية لكل واحد منهما، فإذا كانت النظرية تعبيرا عن نظام من الأفكار، لشرح وفهم قضية معينة، فإن المنهج أداة للبحث. وإذا كانت النظرية مغلقة وتتعلق بموضوع معين، فإن المنهج متفتح وقابل للتطبيق في مجالات مختلفة، لذا فإن الاستقلالية بين المنهج والنظرية هي استقلالية نسبية، فإذا كانت النظرية ذات طبيعة كلية ووظيفة تفسيرية، فإن المنهج يختص بميدان معين، ووظيفته أنه يمكننا من الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التي نعبر عنها بنظرية جزئية أو كلية، علمية أو فلسفية. إن هذه العلاقة التي تربط المنهج بالنظرية هي علاقة في إطار النظرية العامة، لأن هنالك علاقات أساسية وخاصة العلاقة بين المنهج والأيديولوجيا، ذلك أن المنهج في ارتباطه بالنظرية يتعدى

جوانبه العملية والعلمية، ليقرر مسائل فلسفية ونظرية، أو أيديولوجية ثقافية: مسائل فلسفية، تتعلق بالمشاكل النظرية التي تخص المعرفة وإمكانات الوصول إلى الحقيقة وطرق التحقق منها، استنادا إلى منهج معين، أما المسائل الأيديولوجية أو الثقافية فتتحدد في كون المنهج يرتبط بحقبة تاريخية، أي بمعطيات علمية ومعرفية محددة وبمشاكل نظرية ومنهجية خاصة، مرتبطة أساسا بالذات العارفة. وباعتباره نتاج مرحلة تاريخية، فإن المنهج موجه إلى حل مشاكل تلك المرحلة ذات العلاقة الاجتماعية والعلمية على السواء.

وعلى هذا الأساس، تظهر نسبية المنهج وضرورة تغيره من مرحلة إلى مرحلة. وفي هذا السياق يرى «باشلار» أن كل منهج هو منهج ظرفي، ولن يصف البنية النهائية للفكر العلمي، لماذا؟ «لأن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها»[٢٥]. وإذا كانت تلك الظروف، التي تتحكم في علمية أو لا علمية منهج من المناهج، ذات طبيعة موضوعية فإن استغلال هذه المعطيات وتأويلها وطرح الأسئلة المناسبة لها هي من مهمة الذات العارفة. والذات العارفة في العلوم الإنسانية ليست معزولة عن المتطلبات الاجتماعية والحاجات المعرفية والثقافية للمجتمع ككل، أو لطبقة أو فئة اجتماعية خاصة. وفي هذا المستوى يتقاطع العلمي والأيديولوجي في صياغة المنهج، كما تظهر أبعاده العلمية والأيديولوجية، حيث يتماشى البعد العلمي مع التطورات العلمية الجديدة، وبذلك يكون المنهج دائما في حالة إثراء وإغناء لفاعليته العلمية. وأما البعد الأيديولوجي فيظهر في تطبيق المنهج خارج حدود العلمية، وبهذا المعنى فإن المنهج البنيوي مشروط بجملة من التطورات العلمية والحاجات الاجتماعية المتمثلة أساسا في محاولة إيجاد حل لأزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية في فرنسا، والتي سيطرت عليها النظرة الروحية والمثالية كمحاولة «سارتر» إقامة علم نفس ظواهري، على سبيل المثال.

ثانيا: من البنية إلى المنهج البنيوي

لتطبيق هذه المقاربات الإبستمولوجية لمسائل الشكل والمحتوى والمنهج والنظرية على البنيوية، وجب في اعتقادنا طرح جملة من الأسئلة منها: ما الخلفية العلمية للمنهج البنيوي؟ وما العلاقة التي تربط مفهوم البنية بمنهج يسمى بالبنيوي؟ وهل هنالك منهج بنيوي بالمفهوم العلمي للمنهج؟

أ. **في الخلفية العلمية للمنهج البنيوي**: إذا كان اعتماد المنهج البنيوي على الألسنية مجرد توسط، لأن الألسنية حققت شروط العلمية، فإن هذا لا يعني أن المنهج البنيوي يهمل النتائج المنهجية المحققة في العلوم الطبيعية. يقول ليفي ستروس: «إن البنيوية تريد أن تكون منهجا علميا دقيقا، يماثل المناهج المتبعة في العلوم الدقيقة، يدرس العلاقات القائمة بين عناصر أجزاء كل بنية، وذلك بتحليل هذه الأخيرة والكشف عن ارتباطاتها الموضوعية، ثم إعادة

تركيبها في منظومة كلية جديدة أسمى من بنياتها الأولى، تتيح لنا تبين بنيتها الخفية»[٢٦]. فالمنهج البنيوي، في اعتماده على المناهج الطبيعية، إنما ركز أساسا على نظرية المجموعات، تلك النظرية التي تسمح بدراسة العلاقات بين أجزاء وعناصر المجموعة، وتحليلها ثم إعادة تركيبها من أجل الكشف عن البنية الخفية للموضوع. وكذلك باللسانيات، يقول ليفي ستروس: «إذا كان هذا المنهج ينتمي إلى طريق التحولات التي تفسر جزءا من قوانين المجموعات الرياضية، إلا أن نموذجه المباشر هو علم اللغة الذي يختص عن غيره من العلوم الإنسانية بأنه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والدقيقة وذلك:

١ . لأنه يدرس موضوعا عاما، إذ لا يوجد مجتمع بشري دون لغة.

٢ . لأن منهجه متشابه، أي أنه يمكن اتباع المنهج نفسه في دراسة أي لغة قديمة كانت أو حديثة، بدائية أو متحضرة.

٣ . لأن هذا المنهج يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون والمتخصصون»[٢٧].

هذه هي إذن الأسباب التي جعلت من اللسانيات نموذجا للمنهج البنيوي، وهذه الأسباب هي الكلية باعتبار أن اللغة نجدها في كل المجتمعات، سواء كانت قديمة أو حديثة، ولاعتمادها على جملة من المبادئ، كالتزامن والتعاقب... إلخ. والمنهج البنيوي في استناده إلى نموذج اللسانيات، يرجع إلى كون اللسانيات تتماثل والعلوم الطبيعية أو الدقيقة. نستنتج من هذا أن اعتماد النموذج الألسني مجرد توسط بينها وبين العلوم الإنسانية. وأما في الفلسفة فإن الماركسية والتحليل النفسي والإتنولوجيا تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به البنية، وهو «أن نفهم، في نظر هذه الميادين الثلاثة، معناه وأن نرجع واقعا إلى واقع آخر، إذ ليس الواقع الحقيقي ذلك الواقع الأكثر تجليا وبروزا، كما أن من طبيعة الحقيقة ألا تتجلى إلا بتواريها عنا»[٢٨]. إذن، إضافة إلى الألسنية والعلوم الطبيعية يستفيد المنهج البنيوي من ميادين ثلاثة: الماركسية والتحليل النفسي والإتنولوجيا؛ لأن هذه الميادين الثلاثة تعتمد على خطوة أساسية، هي من طبيعة البنية، ومن أسس المنهج البنيوي، وهي أن البنية متخفية، لا شعورية، لذا وجب التحليل والبحث عن الباطن، دون التوقف عند ظاهر الظواهر. وعلى هذا الأساس عرَّف ليفي ستروس البنية، بقوله: «المبدأ الأساسي هو أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي، بل إلى النماذج الموضوعة بمقتضى هذا الواقع، وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متجاورين جدا، بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا. أقصد مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية. إن العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعية، إذ لا يمكن بأي حال إرجاع هذه البنية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية التي يتسنى ملاحظتها في مجتمع معين»[٢٩].

يؤكد هذا التعريف على خصائص أساسية منها:

١ - البنية غير الواقع التجريبي، وإنما هي النموذج المستمد من هذا الواقع، فالبنية نتعرف عليها انطلاقا من نماذج معينة.

٢ - هناك اختلاف بين البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، وهذا عكس ما تراه «البنائية الوظيفية»، كما نجدها عند «راد كليف براون» في أعماله، كما يقول عنها ليفي ستروس: «ترد البنية الاجتماعية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة في مجتمع معين»، فالبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية في المنظور البنائي الوظيفي واحدة، في حين أن البنية الاجتماعية ليست هي العلاقة الاجتماعية في المنظور البنيوي، إنما تتألف البنية الاجتماعية من العلاقات الاجتماعية.

٣ - البنية متخفية غير مرئية، باطنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية Inteligible.

٤ - تشكل البنية منهجا: «خاصا قابلا للتطبيق على مسائل إثنولوجية Ethnologique متنوعة، وتنتهي إلى أشكال تحليل بنيوي مستعملة في مجالات أخرى»[٣٠]. فالبنية أداة منهجية.

٥ - تتمثل الخطوة الأساسية في الكشف عن البنية في النموذج المبني، فالبنية في نظر ليفي ستروس حاضرة في الموضوع لكنها متخفية، واكتشافها يقتضي تدخل العالم وتركيب نماذج تفصح عن بنية الموضوع، فغاية النماذج - بتعبير آخر - هي الإفصاح عن البنية وإبرازها.

٦ - كل هذه الخصائص تؤكد أن البنية عند ليفي ستروس لا تتصل بالواقع المحسوس، بل بالنماذج التي ننشئها انطلاقا من الواقع، وهو ما يجعلنا نستنتج أن البنية لا تتحدد استقرائيا كما يقول «ريمون بودون»، أي عن طريقة المقارنة والملاحظة وذلك لأنها بناء رياضي[٣١]، ومعنى هذا أنها ذات طبيعة ذهنية عقلية رياضية، لذلك يجب النظر إلى البنية بالمعنى الرياضي، أي باعتبارها «مجموعة من العناصر المجردة، تقوم بينها علاقات متبادلة»[٣٢]. وبتعبير آخر: البنية لا تخص المحتوى الملموس للموضوع العلمي، بل تخص لغة العلم، لذلك فإن الميزة الأساسية لهذه البنية هي الشكلية.

إن تعريف ليفي ستروس يوقعنا في مفارقات ليس من السهل فكها: **فأولا**، البنية هي بنية الشيء الواقعي من أجل إدراك العقلاني، الذي هو ميزة هذه البنية. والبنية، **ثانيا**، ليست شكلا ولا محتوى، بل هي المحتوى ذاته، وكيف تكون كذلك؟ وإنها تعبير عن تنظيم منطقي، لذلك نعتقد أن الوصف الذي قدمه «دلوز» لهذه المفارقات له ما يبرره، وخاصة من حيث إن البنية كما يقول، حقيقة دون أن تكون واقعية، مثالية دون أن تكون مجردة[٣٣]. ولكن هنالك من يرد هذه المفارقات إلى محاولة ليفي ستروس تجاوز النزعتين التجريبية والعقلية، وإن كان ذلك بإلغاء الذات والإبقاء على الموضوع، فالذات تشكل عقبة معرفية كما سنبين ذلك. كما يرى «بول ريكور» أن جذور مفهوم البنية عند ليفي ستروس نجدها عند «كانط»، فالبنية تشكل في الحالتين إطارا معرفيا وأنطولوجيا، وإن

كان الفارق يكمن في مفهوم البنية عند ليفي ستروس الذي لا يحيل إلى الذات، بل يتنافى مع كل ذات، بعكس «كانط» الذي يرى أن المقولات ذات طبيعة ذاتية[٣٤]. على هذا الأساس نستطيع القول إن المنهج البنيوي يستمد معناه من مفهوم البنية، وهو ما يسمح لنا بمناقشة سؤالنا الثالث وهو: هل المنهج البنيوي منهج علمي، ولكن بعد فحص أولي لبعض معالمه الأولية؟

ب. **في المنهج البنيوي:** يقوم المنهج البنيوي، كغيره من المناهج العلمية، على جملة من الخطوات والقواعد والمبادئ التي تكون نظامه المفاهيمي، والتي يعتمد عليها في تحليل الموضوعات. ومن هذه الخطوات . على المستوى الأنثروبولوجي . القيام بالملاحظة والتجريب، ثم التجريب على النماذج المستقاة من الملاحظات. ويستلزم التجريب على النماذج شرطين أساسيين: **أولهما**، معرفة كيفية رد فعل النموذج تجاه الوقائع، وإذا علمنا أن النموذج، هو أساسا، إطار نظري لتعريف الوقائع، عرفنا أن كيفية رد الفعل هذه تتجسد أساسا في قدرته على أن يكون جامعا ومانعا للوقائع، وهذا طبقا للخصائص التي يجب أن يتمتع بها النموذج. **والشرط الثاني** الذي يتطلبه التجريب على النماذج هو المقارنة، أي مقارنة النماذج التي تصاغ انطلاقا من الوقائع المراد دراستها، وتعتمد هذه المقارنة، أساسا، على الوضوح والبساطة والواقعية، وهذا ما يؤكد أهمية التجريب في المنهج البنيوي والفهم الجديد للتجربة، باعتبارها تجربة قائمة على النماذج، وهذا نظرا للعلاقة العضوية بين البنية والنموذج، كما بينا ذلك. إذن، الملاحظة والتجربة، عنصران أساسيان في المنهج البنيوي بعكس ما يرى ذلك «بودون»، وهو ما جعل «ليبيتسكي» تقول: «إن المنهج البنيوي يعيد إنتاج المنهج التجريبي، وأصالته تكمن في نقله للمنهج التجريبي من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال العلوم الإنسانية»[٣٥].

وعليه فإن المنهج البنيوي يعيد تقليدا وضعيا مشهورا في فلسفة العلوم، تقليدا يقوم على التمييز بين مرحلة الملاحظة ومرحلة التجريبي، أي إعادة إنتاج النزعة الاختبارية والتجريبية في العلوم الإنسانية: هذه النزعة التي انتقدتها بشدة الإبستمولوجيا المعاصرة، وخاصة عند «باشلار»، الذي رفض تبسيط العملية المعرفية، إلى مجرد ملاحظة وتجربة، تقابلهما مرحلة الوصف والتركيب في الأنثروبولوجيا البنيوية، والتي يعبر عنها بمرحلة الإثنوغرافيا ومرحلة الإثنولوجيا، وهو ما يؤدي إلى القول بأن قيام المنهج البنيوي على هذين المستويين لا يكشف عن أصالة، بقدر ما يكشف عن إشكالية التماثل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، التي يعيد إنتاجها من جديد، وأن أصالته تكمن في بناء النموذج، والغرض الأساسي للخطوات المنهجية، التي يعتمدها المنهج البنيوي من ملاحظة أو وصف وتجريب أو تركيب وبناء نماذج، هو الوصول إلى البنية والكشف عنها[٣٦]. ولدراسة بنية الموضوع يجب تطبيق جملة من المبادئ منها:

١ . **أسبقية الكل على الأجزاء:** إذا كانت البنية تشترط الكلية، فإن هذه الخاصية أفرزت مبدأ منهجيا، هو النظرة الكلية إلى الموضوع، والتي تشترط منطقيا أسبقية الكل على أجزائه، ولقد

اعتمد ليفي ستروس على هذا المبدأ في تحليلاته منذ كتابه «البنى الأولية للقرابة»، لا من هنا كان يرى في أنساق القرابة إلا كليات تخضع لمبدأ أسبقية الكل على الأجزاء[٣٧]، فالكلية ما هي إلا نسق من الوحدات، لذلك فإنها تتساوى والنسق، وهذا نظرا إلى ما يوفره النسق من نظرة كلية وأسبقية الكل على الأجزاء[٣٨].

٢ . **أسبقية العلاقة على الأجزاء**: يرتبط مفهوم البنية بمفهوم العلاقة داخل نسق معين، فما يهم المنهج البنيوي ليس الأحداث ولا الكلمات في عزلتها، ولكن العلاقة التي تقوم بين تلك الأحداث أو الكلمات. من هنا يرى ليفي ستروس أن خطأ السوسيولوجيا التقليدية والألسنية التقليدية، هو أنهما نظرتا إلى الألفاظ وليس إلى العلاقات بين الألفاظ[٣٩]. وعليه فإن العلاقة مبدأ منهجي في دراسة الظواهر، والبنيوية كمنهج هي، قبل كل شيء، التحليل الواقعي للظواهر بغية اكتشاف العلاقات بين العناصر المكونة لهذه الظواهر[٤٠].

يقول ليفي ستروس: «إن ما هو أولي حقا ليست الأسر، هذه الحدود المنفردة، بل العلاقة بين هذه الحدود، وإن تفسيرا آخر لا يستطيع تحليل تحريم زنا المحارم Prohibition de l'inceste، التي لا تشكل العلاقة الخالية . في جانبها الأعم . سوى نتيجة طبيعية لها، واضحة حينا ومخفية أحيانا أخرى»[٤١]. لقد أسدت العلاقة، بوصفها مبدأ منهجيا، خدمة علمية كبيرة لفهم مشكلة القرابة في المجتمعات المسماة «بدائية»، وليفي ستروس في اعتماده على هذا المبدأ، استطاع أن يتجاوز الكثير من المشكلات التي تطرحها القرابة، وذلك بتحليله للمسألة على أساس إدراك العلاقة القائمة بين حدود أربعة هي: أب، زوج/زوجة، أخ، أخت/خال/ابن أخت، وفي إطار العلاقة القائمة بين تلك الحدود التي يحكمها قانون تحريم زنا المحارم.

٣ . **مبدأ المحايثة**: إن الدرس الألسني الذي قدمه دي سوسير هو أن اللغة نسق مغلق، لذا فهو يرفض كل تأويل خارجي للغة أو شرح تاريخي، فالمبدأ الأساسي عنده هو أن اللغة نسق لا يعرف إلا قانونه الخاص. فاللسانيات الداخلية تهتم بالأنساق الداخلية للغة، في حين أن اللسانيات الخارجية تهتم بالمؤشرات الخارجية، ومبدأ المحايثة في اللسانيات يقتضي دراسة النسق اللغوي في ذاته من دون العودة إلى تاريخه، ولا إلى علاقته بمحيطه. يستعيد ليفي ستروس هذا المبدأ ليؤكد على أن كل موضوع قابل للتحليل يجب أن يؤخذ باعتباره نسقا مغلقا غير قابل لأي تأويل خارجي[٤٢]. ودراسته للأساطير باعتبارها أنساقا مغلقة تأكيد لهذا المبدأ، أي يجب الاعتماد على بنية الأثر، وليس على بواعثه وعلاقاته الخارجية، فمهمة الطريقة البنيوية أن تعطي الدراسة الذاتية نوعا من معقولية الفهم، الذي يقوم مقام معقولية الشرح، الذي يبحث عن الأسباب[٤٣]. يتطابق مبدأ المحايثة ومبدأ الفهم والتزامن، فهو يهتم بالشيء ذاته، بعيدا عن علاقاته الخارجية وأصوله التاريخية، أي كل ما يدخل في إطار العوامل الخارجية ليكتفي فقط بالموضوع ذاته، لذا تتنافى المنهجية البنيوية مع كل منهجية تاريخية، ليتفق بذلك المنهج البنيوي

مع المنهج الوضعي. ولكن مبدأ المحايثة باعتماده على تحليل الموضوع في ذاته، وانغلاقه عليه، يطرح الجدوى من العمل العلمي والفائدة منه، وهو نقد سبق للشكلانيين الروس أن قدموه في صورة نقد ذاتي والأمر نفسه فيما يتعلق بمبدأ السياقية.

٤ . **مبدأ المعقولية**: إن المبادئ سالفة الذكر، تؤدي إلى هدف أساسي هو اكتشاف البنية، ذلك أن طبيعة البنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية ولا توجد على السطح أو على ظاهر الأشياء، لذلك يرى ليفي ستروس أن الخطوة الحاسمة في المنهج البنيوي هو: «أنه من أجل تعيين الواقع يجب حذف المعيش»[٤٤] فما ينبغي التخلي عنه هو المعيش والعياني، الذي ندركه مباشرة على المستوى الفينومينولوجي، أما ما يجب الاحتفاظ به فهو الواقع، لأن في الواقع تكمن البنية، لذا يجب اعتماد مبدأ المعقولية، من أجل الكشف عن هذه البنية، وعليه فإن المنهج البنيوي . الذي يهدف إلى البحث في الخصائص التفارقية Différentiel، التي تكون البنية المنطقية في نسق منطقي . مدعو دوما إلى استعمال منطق ذي طبيعة ثنائية أو «ازدواجية»، unelogiquebinaire ما دام المنطق دائما ذا طبيعة عقلية، إن هذه الطبيعة الازدواجية أو الثنائية تظهر، في الواقع، على عدة مستويات، خاصة في أعمال ليفي ستروس ومنها:

أ . المستوى الكمي: جاف/رطب.

ب . المستوى الشكلي: فارغ/ممتلئ، داخلي/خارجي.

ج . المستوى المكاني: فوق/تحت، قريب/بعيد.

د . المستوى اللساني: معنى/شكل، دال/مدلول.

٥ . **مبدأ التزامن والتعاقب**: مما لا شك فيه أن هذا المبدأ هو الذي ميز البنيوية بشكل عام، والمنهج البنيوي بشكل خاص، وأعطاها أبعادا معرفية ونظرية. فماذا يعني هذا المبدأ؟ من المعلوم أن هذا المبدأ يرجع إلى مؤسس الألسنية البنيوية الحديثة: دي سوسير. ويعني مبدأ التزامن زمن البنية وعناصرها في نسق مغلق، من هنا فالتزامن يفرض الثبات وينفي الحركة، يفرض المحايثة وينفي التاريخ، يرتبط بما هو متكون، بما هو ناجز، بما هو مكتمل. ولا نستطيع فهم التزامن إلا في ضوء مفهوم التعاقب، ومفهوم التعاقب ثانوي، يتدخل حين تتعرض البنية لخلل في بنيتها، كانهدام عنصر مثلا وإحلاله بعنصر آخر. لذا فإن التقابل قائم بين التزامن والتعاقب، ما دام الأول يهتم بالثبات والثاني يهتم بالتغيير والتعاقب. يقول ليفي ستروس: «إن التعاقبي والتزامني يتعارضان، وذلك لأن الأول يهتم بأصل الأنساق geneses des systemes، في حين أن الثاني يهتم بالمنطق الداخلي للشيء la Logique interne»[٤٥]. فالتعاقبي هو الدراسة التاريخية، الدراسة القائمة على البحث في أصل الأشياء ومكوناتها، في حين أن التزامني هو البحث في بنية الشيء، أي الطبيعة المنطقية للشيء. نجد هذه الفكرة مصوغة كذلك في كتابيه «الأنثروبولوجيا البنيوية» و«الفكر المتوحش»[٤٦]. وليفي ستروس على وعي تام بهذا التقابل وما يطرحه من

مشاكل معرفية ومنهجية، لذلك يدعو إلى إقامة تاريخ بنيوي، يكون الخطوة التي ينتفي فيها التعارض بين التزامن والتعاقب.

ولقد تعرض هذا المبدأ إلى كثير من النقد والتعديل، بل لا نبالغ إن قلنا إن نقد البنيوية إجمالا كان وما يزال ينطلق من هذا المبدأ، ومؤسسو هذا المنهج أنفسهم، شعروا بنقائص هذه الطريقة، وأحسن مثال على هذا محاولة ليفي ستروس إقامة تاريخ بنيوي للتغلب على ثنائية وتعارض مبدأي التزامن والتعاقب. «يجد الألسنيون اليوم أنفسهم مضطرين إلى اعتبار التحليل البنياني مجرد آن في دراستهم، وإلى إعادة إدخال آن التاريخ وآن الذات، كاشفين بذلك عن حدود البنيوية كمنهج، وكم بالأحرى حدود البنيوية كايديولوجيا حصرية»[٤٧]. وهذا ما عبر عنه «جاكبسون»، أحد مؤسسي المنهج البنيوي، بقوله «تتجلى النزعة التزامنية الخالصة الآن أشبه بوهم فكل نظام تزامني يتضمن ماضيه ومستقبله اللذين هما عنصراه البنيويان الملازمان»[٤٨]. فالتزامن إذن وهم، ذلك أن الظاهرة لا تخرج عن تاريخها وعن ظروفها وتكونها، وإذا كانت اللغة تسمح نسبيا بدراستها تزامنيا، فإن دراسة الظواهر الاجتماعية تتطلب الربط بين التزامني والتعاقبي. أما القول بالتزامن فقط فيبدو أنه يشكل نوعا من المصادرة على المطلوب، إذ كيف يمكن عزل الظاهرة عن تاريخها، أو آنيتها وزمانها، وهي جزء من تلك التاريخية والآنية والزمنية.

على أن هنالك مشكلة إبستمولوجية تفرض نفسها على ضوء هذا التحليل وهي: ما العلاقة بين تلك الخطوات التي يقوم عليها المنهج البنيوي والمبادئ التي يستند إليها؟ فمن الواضح، أن خطوات المنهج البنيوي تقوم أساسا على التجربة، أي على نوع من استعادة المنهج التجريبي، في الوقت الذي يقوم فيه على مبادئ منهجية، ذات طبيعة عقلية. ألا يشكل هذا تناقضا؟ الواقع أن البنيويين، وخاصة ليفي ستروس، قد أشاروا إلى الطبيعة الازدواجية للمنهج البنيوي، وعبروا عن ذلك بقولهم إنه منهج التحليل والتركيب، أو منهج الفهم والشرح، أو منهج التدرج والارتداد. إن هذا الطرح العام لطبيعة المنهج البنيوي لا يساعدنا في حل المسألة. من هنا وجب تقديم بعض التوضيحات، منها أن اعتماد المنهج البنيوي على التجريب يحتم علينا أن نفهم أولا المقصود بالتجريب، والذي قلنا عنه إنه تجريب على نماذج، وذلك بعد عملية الملاحظة ووصف الموضوع وفي ميدان علمي كالأنثروبولوجيا، فإن التجريبي يعادل مرحلة البحث الميداني، الذي يقتضي الملاحظة والتجربة، التي هي هنا تجربة على نماذج يقيمها الباحث على جملة الوقائع التي لاحظها ووصفها. فالتجريب وبناء النماذج هما إحدى المراحل الأساسية في البحث الميداني[٤٩].

وبعد هذه المرحلة يقوم الباحث، اعتمادا على المبادئ الأساسية للمنهج، بتحليل موضوع بحثه، وهذا يعني أن مرحلتي الوصف والتحليل متكاملتان. يكشف عن هذا التكامل، كذلك، طبيعة البنية ذاتها، فمن أجل إدراك البنية، يجب الذهاب أبعد من الواقع المعطى، أي الكشف عن الواقع

الحقيقي الباطني، أي يجب المرور من مرحلة الملاحظة الوصفية والظاهرية، إلى المرحلة التركيبية العقلية، التي بها أو بواسطتها نكشف عن البنية. من هنا يرى ليفي ستروس أن الطبيعة الجوهرية للمنهج البنيوي: «إنه تدرجي Progressive وارتدادي Regressive»، أي إنه في الوقت الذي يتدرج فيه من الملاحظة إلى التجربة إلى النموذج للوصول إلى البنية، يرتد وذلك بتفكيك تلك البنية وتحليلها إلى عناصرها ومكوناتها وعلاقتها[٥٠].

إن هذه الصفة، التي يتميز بها المنهج البنيوي، جعلت من باحثة هي «ليبينسكي» تسمي المنهج البنيوي بالمنهج الجدلي المفتوح Dialectique euverte [٥١]، وذلك لكونه يقوم على جدل الوقائع الملاحظة والمبادئ العقلية، أو على جدل التدرج والارتداد، أو جدل التحليل والتركيب. ومن هنا أيضا يرى «بودون» أن المنهج البنيوي ما هو إلا منهج يقوم بتحليل الشيء ثم تركيبه، وذلك من أجل الحصول على المعقولية الباطنية الكامنة في الشيء. وإذا كانت هذه التوضيحات تبين أن العلاقة قائمة بين المستوى التجريبي والمستوى العقلي للمنهج البنيوي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما طبيعة هذه العلاقة؟ إن العبارات التي تصف المنهج البنيوي بـ «منهج التحليل والتركيب، والارتداد والتدرج، أو الجدل المفتوح»، تعكس، من جهة، طبيعة عملية للمنهج البنيوي، أي أنه كغيره من المناهج يتمتع بصفات ذات طبيعة إجرائية بحتة. ولكن البقاء على هذا المستوى من التحليل، يخفي الطبيعة الأساسية للمنهج البنيوي، وهو كونه يقوم أساسا على القطيعة بين الواقعي والعقلي، وهذا ما تكشف عنه مبادؤه ونظرياته، فما وصفناه بالطبيعة التكاملية، أو ما سمته «ليبينسكي» بالجدلية المفتوحة، ينطبق على الجانب العملي، أما الجانب النظري المعرفي، فيعكس تلك التقابلات المميزة للمنهج البنيوي، التي تقوم على منطق ثنائي (ازدواجي)، هذا المنطق لا يدرك العلاقة المتبادلة، وإنما يتوقف عند التقابل، لذلك فإننا لا نتفق ورأي «ليبينسكي» في هذا المجال، وذلك لأن الجدل - وبأي معنى - يقوم أساسا على العلاقات الباطنية، وليس على التقابلات الشكلية، خاصة فيما يتعلق بليفي ستروس.

على هذا الأساس من التوضيح، يمكن القول إن المنهج البنيوي يعتمد على قواعد كبرى كالكلية والعلاقة والتزامن والاستبدال والتحويل؛ لأن البنيوية هي البحث عن المتشابه داخل المختلف والمتنوع، ففي ميدان الأساطير، مثلا، يقتضي البحث أن نبرهن على أن الأساطير التي لا تتشابه، أو التي يكون فيها التشابه عرضيا، أي تلك الأساطير التي تظهر اختلافا وتنوعا، يمكن إرجاعها إلى بنية واحدة وثابتة، وذلك بعد إجراء سلسلة من الاستبدالات والتحويلات لعناصر تلك الأساطير، وهذا في الواقع ما قام به ليفي ستروس في عمله الضخم حول «أسطوريات Mythologies»، حيث استطاع أن يدرس أكثر من ٨٠٠ أسطورة، ويرجعها إلى بنياتها الأساسية، خاصة بنيتها اللغوية، وذلك بعد سلسلة من التحويلات والاستبدالات لعناصر تلك الأساطير[٥٢]. وترتبط قاعدة الاستبدال والتحويل، كذلك، بميزة أساسية في المنهج البنيوي، وهي

اهتمامه بالوضع Postion والمكان Espace. فدلالة عنصر ما تؤخذ من موقعه، لذلك يمكن تبديل وتحويل أي عنصر، ما دام الموقع هو المهم: «فالصور والرموز ليس لها معنى، وإنما وضعيتها هي التي تحدد معناها، وليس العكس»[53]. ولذلك فإن قاعدة التحويل لا تفهم إلا من خلال مبدأ السياق الذي أشرنا إليه من مبدأ المحايثة والتزامن. كما يقوم المنهج على قاعدة المقارنة، و«المقارنة البنيوية لا تقوم على أكثر من ذلك، إنها البحث عن الثابت، أو العناصر الثابتة ضمن سلسلة فوارق مصطنعة»[54]. فغاية المقارنة في إطار المنهج البنيوي، هو البحث عن الثابت، ما دامت قاعدة التحويل والتبديل تتكفل بالتغيرات التي تطرأ على العناصر، لذا وجب القول بقاعدة المقارنة، كي نكشف عن الثابت ضمن فوارق مصطنعة. وأخيرا الموضوعية التي تعتبر نتيجة، لأن القول بالبنية يعني نفي القول بالذاتية، أو بتعبير آخر لم تعتمد البنية إلا من أجل رفض الذاتية. والموضوعية غاية ومطلب كذلك، لأن البنيوية لم تقم إلا لتؤسس علوما إنسانية موضوعية، وهي أخيرا قاعدة، لأن من شروط البحث العلمي تحقيق الموضوعية. يقول ليفي ستروس: «طموح الأنثروبولوجيا هو بلوغ الموضوعية، فالأمر يتعلق بموضوعية تتيح لمن يمارسها ـ بصرف النظر عن معتقداته وإيثاراته الذاتية وآرائه المسبقة ـ لأن مثل هذه الموضوعية تميز جميع العلوم الإنسانية، وإلا لما استطاعت هذه العلوم الطموح إلى مرتبة العلم»[55].

فالموضوعية تعني استبعاد الأفكار المسبقة والمعتقدات الخاصة، وما يتعلق بالمشاعر الذاتية، إلا أن الموضوعية لا تتوقف عند حد هذا الفهم في البنيوية، كما قلنا، بل تتعداه لتتخذ مفهوما يتنافى والذات، بحيث نرى أن مهمة العلوم الإنسانية لا تكمن في بناء الإنسان، بل في القضاء عليه، لأن عنصر الذاتية عنصر مشوش لعملية الإدراك العلمي.

بعد هذا التحليل لبعض خطوات ومبادئ وقواعد المنهج البنيوي وجب العودة إلى السؤال الذي طرحناه في بداية هذا العنصر وهو: هل المنهج البنيوي منهج علمي؟ في كتابه المخصص لمناقشة المفاهيم الأساسية للبنيوية ?A Quoi sert la notion structure رفض ريمون بودون أن تكون البنيوية منهجا، لأنه يفرق بين مفهومين للمنهج، المنهج في شكله العام، الذي يعني تصور الموضوع كمعطى باعتباره كلا أو مجموعة من العناصر، وبهذا المعنى يمكن الحديث في نظره عن منهج بنيوي. أما المنهج في مفهومه الخاص والذي يعني جملة من الخطوات التي تسمح بدراسة الموضوع، أي موضوع، والوصول إلى نظرية قابلة للتحقيق، فإنه بهذا المعنى لا وجود لمنهج بنيوي[56]. ومعنى هذا أن «بودون» يفرق بين المنهج كتوجه عام، أي كمقاربة نظرية، والمنهج كطريقة خاصة قائمة على خطط معينة تؤدي إلى نظرية تقبل التحقيق. والتحقيق هنا بمعناه الوضعي، أي التأكد من القضية أو القانون تجريبيا، بهذا المعنى لا يرى أن هنالك منهجا بنيويا، لماذا؟ لأنه «ليس هناك منهج بنيوي بالمعنى الذي نعطيه للمنهج التجريبي»[57]. إذن سبب رفضه للمنهج البنيوي كونه ليس منهجا تجريبيا، وأن المنهج بالمعنى العلمي في نظره يجب أن يكون

منهجا تجريبيا لأنه يحقق الشروط العلمية، أو بتعبير آخر، يحقق شروط النموذج المعرفي للعلوم الطبيعية. وبما أن المنهج البنيوي ليس منهجا تجريبيا، فهو إذن مجموعة من النظريات، منها نظريات مهمة ونظريات أقل أهمية، ونظريات مجانية أو باطلة Gratuite، وعليه فإن المنهج البنيوي في نظره، ليس أكثر من نظريات ثلاث: نظرية في اللغة، نظرية في الفونولوجيا، نظرية في القرابة.

صحيح، أن هنالك اختلافا بين المنهج في شكله العام، أي بوصفه جملة من المبادئ، والمنهج في شكله الخاص أي بوصفه جملة من الخطوات. ولكن من الخطأ عدم إدراك العلاقة بين العام والخاص أو كيف يكون المنهج أداة خاصة وإطارا عاما. لذا فإن ما ذهب إليه «بودون» يصدر عن فهم معين لطبيعة العلاقة بين العام والخاص في علم المناهج، ولا ينطبق بالضرورة على المنهج البنيوي، ما دام هذا المنهج، وكما أوضحنا ذلك، يمتلك أدواته الإجرائية ومبادئه النظرية. وإذا كان «بودون» يقدم حجة التجربة بوصفها معيارا للعلمية، فإن المنهج البنيوي يعتمد على التجربة، وأن كان ذلك بطريقة خاصة. كما أن «بودون» يفرق بشكل ميكانيكي بين المنهج والنظرية ولا يرى الطبيعة الجدلية القائمة بينهما. فالمنهج في نظره مساو للعلم، أما النظرية فمجرد تقييم، يحتاج إلى تحقيق تجريبي، يؤكد صحتها أو بطلانها، صدقها أو كذبها. إن هذا الفهم يعكس في نظرنا فهما معينا، في إطار فلسفة العلوم، إنه الفهم الوضعي لعلاقة النظرية بالواقع، والمنهج بالعلم، الفهم القائم على فصل المنهج عن النظرية. ونعتقد أن علمية المنهج لا تكمن في فصله عن النظرية، وذلك للعلاقة المتبادلة بين الطرفين، وعليه فإن المنهج البنيوي منهج علمي، مثله مثل المناهج العلمية الأخرى، التي تغتني بجدل المعرفة والتاريخ والنظرية والتطبيق، وبذلك يكون المنهج البنيوي منهجا متميزا عن بقية المناهج: إنه منهج قائم بذاته، يتمتع بالخصائص العامة للمناهج العلمية، وإنه يشكل معلما من معالم تطور المناهج العلمية في العلوم الإنسانية.

ثالثا - من المنهج إلى النظرية

للكشف عن الجوانب النظرية أو المضامين والمحتويات التي يتضمنها المنهج البنيوي ومفهوم البنية، يمكن العودة إلى بعض الموضوعات الأساسية سواء في الأنثروبولوجيا، كالقرابة والأساطير والمقدس، أو في الأدب، كالنص والنقد والمؤلف، أو في مجال الفلسفة... إلخ.

إلا أننا آثرنا مناقشة مسألة المضمون في البنيوية من خلال دراسة موقفها من العلوم الإنسانية، الذي كان هدفها الأساسي. ونظرا للمجال المحدود لهذا البحث فإننا سنشير إلى آراء ليفي ستروس وفوكو حول موضوع العلوم الإنسانية.

1. في العلوم الإنسانية: يقول ليفي ستروس: «ينبغي لنا إذن أن نشرع بنقد إبستمولوجي لعلومنا هذه، آملين بذلك أن نستخلص من وراء تنوعها وتباينها التجريبيين عددا بسيطا من المواقف الأساسية التي يساعدنا وجودها أو غيابها أو تداخلها على توضيح خصوصية كل علم وتكامله مع العلوم الأخرى، الأمر الذي لا يوفره لنا تعيين هدفه تعيينا غامضا»[58]. ويتناول النقد الإبستمولوجي مشاكل معرفية أساسية كالتضاد بين المعاينة التجريبية وبناء النماذج وطبيعة النماذج ذاتها، والوعي واللاوعي، والبنية والقياس، والزمن الآلي والزمن الإحصائي.

على أن هنالك، بداية، ضرورة التمييز بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث يرى ليفي ستروس أن العلوم الإنسانية «يغلب عليها التوجه نحو النظر والتبحر والبحث المحض، بينما يغلب على المجتمعية طابع التوجه نحو الممارسة والمعاينة والبحث التطبيقي»[59]. وكذلك على مستوى الظواهر التي تدرسها العلوم المجتمعية التي تجد منشأها المباشر ضمن المجموعة، في حين أن العلوم الإنسانية يغلب عليها طابع البحث في النواتج التي تولدت عن نظام إنتاج فردي. من هنا يرفض القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية علوم واحدة، ما دامنا لا نستطيع الفصل بين الاجتماعي والفردي، كما أن الدعوة التي يقول بها بياجي، على سبيل المثال، وهي دعوة التعاون بين مختلف الاختصاصات، يبدي حولها تحفظات كإلغاء التمييز التقليدي بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، ولكنه يقر أن الدعوة ناجعة، لأنها: «تساعد، من الزاوية النظرية والمنهجية، على تجميع كل الأبحاث «الطليعية»[60].

تتشكل العلوم الاجتماعية من الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، أما العلوم الإنسانية فتتضمن ما قبل التاريخ وعلم الآثار والتاريخ والأنثروبولوجيا واللسانيات والفلسفة والمنطق وعلم النفس. والعلاقة بين العلوم الإنسانية والاجتماعية: «علاقة تقوم بين موقف جاذب وموقف نابذ. فالأولى تسلم أحيانا بالانطلاق من الخارج، لكن في سبيل العودة إلى الداخل. أما الثانية فتتبع النهج العكسي: فإذا استقر أمرها أحيانا داخل المجتمع المعاين فما ذلك إلا من أجل الابتعاد عنه سريعا بغية إدخال الملاحظات الخاصة ضمن كل يمتاز بآفاق أرحب وأعم. والواقع أن العلوم التي نخصها بالإنسانية قد تكون ذات موضوع يقربها من العلوم الاجتماعية، لكنها على مستوى المنهج تقترب من العلوم الطبيعية والدقيقة بحكم أن علاقتها بهذا الموضوع، الذي لا تتفرد بالاختصاص به، تساعدها على استبعاد التواطؤ أو التغاضي»[61]. كما أن الاختلاف ليس فقط في المنهج بل كذلك مسألة «مزاج وجبلة»[62].

على أن هذه الاختلافات تنتفي لمصلحة التفكير العلمي، أي من أجل الأحادية، لأن التمييز قائم على أساس ما يسميه بالذهنية العلمية، وهو ما تسعى العلوم الإنسانية إلى استلهامه. وعلى رغم أن مشكلة العلوم الإنسانية تكمن في الذات والوعي الذي يظهر بمنزلة «العدو الخفي للعلوم الإنسانية، سواء اتخذ شكل الوعي العفوي الذي يقبع في قراره موضوع المعاينة، أو اتخذ شكل

الوعي المتاني - أي وعي الوعي - لدى العالم»[٦٣]. فإن كل تحديد صائب لمجال العلوم الإنسانية سينزع عنها طابعها الإنساني ومن هنا «يتبين لنا أنه كلما أفلحت العلوم الإنسانية في تحقيق إنجاز علمي بالفعل، سار هذا التمييز لديها بين ما هو إنساني وما هو طبيعي باتجاه التضاؤل. حتى إذا قيض لها أن تصبح علوما ناجزة فقدت تميزها عن العلوم الأخرى. ومن هنا، هذه المعضلة التي لم تجرؤ العلوم الإنسانية بعد على مواجهتها: فإما أن تحتفظ بأصالتها وتتصاع لتعارض الوعي والاختيار الذي يصبح - والحال هذه - مستعصيا على الحل، وإما أن تطمح إلى تجاوز هذا التعارض، لكنها تضطر عندئذ إلى التخلي عن احتلال موقع على حد في نسق العلوم، وتسلم بالدخول، إذا جاز التعبير، إلى «الحظيرة» [٦٤]. لقد كانت المشكلة التي تواجهها هذه العلوم في نظر ليفي ستروس تتمثل في عدم قدرتها على تحقيق الشروط العلمية التي بلغتها العلوم الطبيعية، خاصة في القدرة على التحقيق Verification والتكميم، إلى جانب النتائج الميدانية التي تتحصل عليها، وذلك طبقا لمبدأ الموضوعية [٦٥]، ولكن مشكلتها الكبرى على ما يبدو هي مشكلة الإنسان، باعتباره كائنا يهتم أكثر بذاته [٦٦]. يقول ليفي ستروس: «هدف العلوم الإنسانية ليس أن تكون الإنسان، ولكن أن تذوبه وتفككه dissoudre، وهكذا الثقافة في الطبيعة، والحياة في مجمل الشروط الفيزيائية والكيميائية»[٦٧].

إذن تتحدد القيمة العلمية للعلوم الإنسانية من المنظور البنيوي، عندما يُقضى على الوعي من أجل اللاشعور، والذات من أجل الموضوعية، والإنسان من أجل البنيات، وعندها تكتمل شروط العلمية ويتحقق النموذج الفيزيائي في العلوم الانسانية، تُدمج الثقافة في الطبيعة والحياة في مجمل الشروط الفيزيائية والكيميائية. ولكن بهذا أيضا تنتقل البنيوية من العلم إلى الفلسفة، ومن المنهج إلى النظرية، ومن التحليل العلمي إلى الموقف الفلسفي. كما يكشف هذا التقسيم المنهجي عن المعيارية الخاضعة لنموذج العلوم الطبيعية. من هنا محاولة الاستعانة بالنموذج اللساني وتطبيقه في ميدان ومجال الأنثروبولوجيا البنيوية.

ب - **في الأنثروبولوجيا البنيوية:** يرى ليفي ستروس أن القول بالأنثروبولوجيا البنيوية، هو قول تكراري أو من قبيل تحصيل الحاصل، وذلك لسبب أساسي، وهو أنه لا يمكن للأنثروبولوجيا إلا أن تكون بنيوية: «خصوصا إذا أرادت لنفسها ألا تبقى أسيرة للمعرفة التجريبية، وإذا حرصت - في الوقت نفسه - على الاستعاضة عن نمط «التفسير السببي»، القائم على مفهوم التعاقب، بنمط التفسير البنيوي، القائم على مفهوم النسق والتزامن»[٦٨]. وعليه فإن المقصود من الأنثروبولوجيا البنيوية، هي الأنثروبولوجيا التي لا تهتم بالمعيش والعيني والتجريبي، كما تفعل الأنثروبولوجيا الوظيفية أو الوصفية أو التطورية، وإنما هي تلك الأنثروبولوجيا التي تبحث في البنى الكامنة وراء الظواهر، تلك البنى ذات الطبيعة العقلية والنسقية.

وإذا كان «دي سوسير» يرى أن اللسانيات، تندرج في إطار إعداد علم في طور التكون، هو علم العلامة la Semiologie فإن الأنثروبولوجيا البنيوية، في نظر ليفي ستروس ما هي إلا أحد العلوم التي تساهم في إنشاء علم للعلامة، لأن موضوعها هو: «دراسة الطبيعة الرمزية للموضوعات»[٦٩]، وكما بين ذلك «دلوز» في تعريفه للبنيوية من أنها نظام ثالث، هو النظام الرمزي، وليس نظام الواقع أو الخيال، فإن ليفي ستروس يقول: «لا بد لنا من أن نضع في اعتبارنا، سواء كنا بصدد دراسة لغوية أم بصدد دراسة اجتماعية، أننا في أعمق أعماق الرمزية»[٧٠]. ودراسة الرمز، لا تكون إلا وفق نموذج الألسنة البنيوية، الذي يكشف لنا عن هذه البنيات والرموز، ودور الأنثروبولوجيا البنيوية، هو في جعل الحياة الاجتماعية، باعتبارها حياة رموز، ممكنة وضرورية possible et Necessaire[٧١]، وإذا كان الحدث الاجتماعي رمزا، فهو ينتمي إلى اللاشعور، فالرمز لا شعوري، لذا فإن أهمية الأنثروبولوجيا البنيوية تكمن في كشفها عن البنيات الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية، والتي تتألف من بنى وأنساق، كأنساق القرابة والاقتصاد والأساطير... إلخ، وعليه فإن القول بالأنثروبولوجيا إنها بنيوية، تحصيل حاصل، ما دامت كل أنثروبولوجيا هي دراسة للبنى والأنساق الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية.

تتألف الأنثروبولوجيا البنيوية من فرعين أساسيين هما: الإثنوغرافيا Ethnographie وهي فرع يتفق ومراحل البحث الأول، التي تشمل الملاحظة والوصف وتقنيات العمل الميداني. وتمثل بالنسبة للإثنولوجيا Ethnologie الخطوة الأولى نحو التركيب النظري. وفي الحالتين فان الأنثروبولوجيا البنيوية تقوم على تحليل العلامة، يقول «إننا نعد الإناسة إذن بمنزلة المقيم المطمئن في حقل السيمياء، الذي لم يسبق للإناسة أن طالبت به أو اعتبرته حقلها. ويبدو أن الإناسة ستظل مقيمة في هذا الحقل بانتظار أن تنمو في صلبها علوم معينة، فتشغل من الحقل المذكور بعض قطاعاته»[٧٢]. أو عندما يقول: «عندما تطرح الإناسة طبيعة موضوعها الرمزي فهي لا تعني بذلك انها تنقطع عن الوقائع»[٧٣].

على أن الأنثروبولوجيا البنيوية تواجه رهانات خارج المطلب العلمي، خاصة عند أولئك الذين يصفون تحقيقاتها أحيانا بأنها كانت نتيجة من نتائج الاستعمار. يعترف ليفي ستروس بتلازم المطلبين، ولكنه يحاول تقديم صورة لظهور الأنثروبولوجيا أقرب إلى فلسفة التاريخ، حيث يرى أن هنالك أنثروبولوجيا عصر النهضة التي عرفت الولادة الفعلية للاستعمار والإناسة معا. وهنالك أنثروبولوجيا عصر الأنوار، وأخيرا الأنثروبولوجيا البنيوية التي تخلصت كثيرا من العقبات العلمية والأيديولوجية، يقول: «لقد بلغ علمنا سن الرشد عندما بدأ الإنسان الغربي يعي أن لا سبيل إلى إدراك نفسه ما دام على سطح الأرض عرق واحد أو شعب واحد يعالج من قبله بمنزلة الموضوع، حينئذ تمكنت الإناسة من توكيد نفسها بوصفها ما هي عليه: مشروع يجدد عصر النهضة ويكفر عن سيئاته في سبيل نشر الإنسية على قدر الإنسانية ومقاسها»[٧٤]. من هنا يعتقد ليفي ستروس

ان الأنثروبولوجيا البنيوية جزء من المذهب الإنساني الجديد، وذلك من خلال قراءة خاصة لتاريخ الفكر الغربي وللأنثروبولوجيا على وجه الخصوص، فهو يرى أن الأنثروبولوجيا البنيوية تعبر عن المرحلة الثالثة من المذهب الإنساني الديموقراطي، فإذا كان هنالك الإنسية الأرستوقراطية في عصر النهضة، والإنسية البورجوازية التي عرفت في القرن التاسع عشر، فإن الأنثروبولوجيا البنيوية تعبر عن إنسية ديموقراطية هي إنسية المرحلة الثالثة، التي «تتضاد مع المذهبين اللذين سبقاها باعتبار ولادتهما انطلاقا من حضارات ذات امتيازات ولمصلحة فئات ذات امتيازات. كما أنها باستنفارها لمناهج وتقنيات مستعارة من جميع العلوم لتسخيرها من أجل المعرفة بالإنسان، تدعو إلى المصالحة بين الإنسان والطبيعة في ظل إنسية معممة»[٧٥]. لا نحتاج إلى الإشارة إلى أن هذه الافكار لا تتصل بقواعد المنهج والعلم وإنما بمضامين وآراء قابلة للأخذ والرد والقبول والرفض، وهو أمر يتأكد في أكثر من موقع وموضوع، فلننظر - على سبيل المثال - إلى مجال محدد وفرع معين كالتاريخ.

ج - **في التاريخ**: على رغم النية الحسنة التي يبديها ليفي ستروس حيال التاريخ، إلا أنه يقدم منظورا خاصا به فهو يقول: «والحق أننا لا نتعاطى التاريخ، لكننا نحرص على أن نحفظ له حقوقه. ونعتقد أن ليس ثمة أخطر على الإناسة المجتمعية في مرحلة تكونها هذه من الانتقائية التي من شأنها أن تخلق أوهاما حول وجود علم مكتمل عن طريق خلطها بين المهام ومزجها بين البرامج»[٧٦].

ويمكن أن نتبين مفهومه للتاريخ في كتبه الآتية: «الأنثروبولوجيا البنيوية» و«الفكر المتوحش» و«العرق والتاريخ»، فمن خلال هذه الكتب نستطيع أن نميز بين ثلاثة مستويات للتاريخ: التاريخ العام، التاريخ والأنثروبولوجيا وما يسميه بالتاريخ البنيوي. إن تحليل هذه المستويات يبين بجلاء رفض ليفي ستروس للتاريخ العام، الذي يعني تاريخ البشرية وتطورها في الزمن وتقسيمه للحقب والفترات، إن هذا التاريخ العام في نظره «لا يزيد على كونه مجرد اضطراب وتهيج على سطوح الأشياء»[٧٧]. وفي تعريفه لمصطلح التاريخ يرى أنه: «يتأرجح مصطلح «التاريخ» بين عدد كبير من المعاني، التاريخ الذي يصنعه الناس من دون معرفة به، والتاريخ الذي يصنعونه عن معرفة به، والتأويل الذي يقوم به الفيلسوف والمؤرخ»[٧٨]. هذه المعاني التي يعطيها لمصطلح التاريخ نستطيع تلخيصها في معنيين: التاريخ الواقعي الذي يصنعه الناس عن معرفة به أو عن غير معرفة به، والتاريخ الواقعي الذي يصنعه الفلاسفة والمؤرخون، عن وعي به كنظرية أو تفسير لما تعاقب في الزمن. وفي الوقت الذي يؤكد فيه ليفي ستروس على التاريخ الواقعي، أي تاريخ البشر، يرفض تاريخ المؤرخين والفلاسفة ذلك أن تاريخ المؤرخين مجرد جماع للأحداث التي لا يجمع بينها جامع، وهذا ما يسميه «بالكرونولوجيا» أو التأريخ، أي جمع للأحداث وتقسيمها عبر الزمن، وحسب الحقب والقرون. وأما تاريخ الفلاسفة فمجرد تأملات ذاتية.

والدور الذي يزعم التاريخ العام القيام به، أي دور الذاكرة وأخذ العبرة، فإن ليفي ستروس لا يرى فيه سوى أسطورة من الأساطير التي تعيش معنا، ولذلك فهو يماثله بالأسطورة من حيث الدور الذي يقوم به في مجتمعاتنا الحديثة. يقول: «إن ما تفعله الأساطير للمجتمعات التي تجهل الكتابة، كأن تبرز نظاما اجتماعيا وتصورا للعالم برؤية أصيلة وتشرح ما تكونه الأشياء بما كانته، وتجد التبرير لوصفها الحاضر في وضعها الماضي، وتتصور المستقبل تبعا لهذا الحاضر ولذلك الماضي، فهو كذلك الدور الذي تنسبه حضارتنا إلى التاريخ. مع هذا الفارق بالمقابل أننا نطلب من التاريخ الإيمان أو الرجاء، بأن يكرر الحاضر الماضي وأن يديم المستقبل الحاضر. إنما بالعكس، أن يختلف المستقبل عن الحاضر بالطريقة نفسها التي اختلف فيها الحاضر بالذات عن الماضي»[٧٩].

وإذا كان ليفي ستروس يرفض التاريخ العام، ويؤكد على التواريخ، والتواريخ المحلية، فما مفهومه لهذه التواريخ؟ في الواقع لا أحد يمكن أن يرفض الحدث التاريخي أو يتجاهل الأحداث التاريخية، ولكن ما يراه ليفي ستروس هو أن التاريخ لا تكمن وظيفته في فهم الأحداث التاريخية، لأن هذه المهمة موكولة للأنثروبولوجيا. فلا وجود لشيء اسمه «علم التاريخ»، وما يسمى بالتاريخ ليس أكثر من نشاط. يتضح ذلك في تلك المقابلة والمقارنة التي يعقدها بين التاريخ والأنثروبولوجيا البنيوية، من حيث الموضوع والمنهج ومجال البحث. من هنا يؤكد على أهمية الحدث التاريخي، يقول: «إذا أريد للبحث عن «البنيات» أن يكون بحثا مجديا فلا بد له من أن يبدأ بإحناء الرأس أمام قوة الحدث التاريخي»[٨٠]. فالحدث التاريخي قائم وموجود، ولكن من يتكفل بذلك؟ فتلك هي المسألة التي يشرحها ليفي ستروس من خلال الأنثروبولوجيا البنيوية، حيث يبين الفرق بين التاريخ والأنثروبولوجيا والإمكانات المعرفية لكلا المجالين. إن الأنثروبولوجي في نظر ليفي ستروس يهتم بالملاحظة والتعابير الشفهية للمجتمعات «البدائية»، لكن المؤرخ يهتم بالوثائق واستغلال المصادر. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن: «التاريخ ينظم معطياته وفقا للتعابير الواعية، في حين أن الأنثروبولوجيا تقوم بذلك وفقا للمعطيات اللاشعورية للحياة الاجتماعية»[٨١]. والأنثروبولوجيا تفعل ذلك بسبب «صعوبة إيجاد مبرر أخلاقي أو تفسير عقلي لعادة من العادات أو لمؤسسة من المؤسسات»[٨٢]. وما دام العلم - في نظر البنيوية - يقوم على الكشف عن البنيات الخفية، أي أن الحقيقة العلمية نصل إليها في كشفنا للبنيات الخفية، لذلك فالعلم هو ما تقوم به الأنثروبولوجيا البنيوية في كشفها عن البنيات التي تتحكم في الحدث التاريخي، ومن هنا فإن العلم يكمن في الأنثروبولوجيا البنيوية وليس في التاريخ. ذلك أن التاريخ «نشاط يهتم بدراسة المجتمعات التي نحيا فيها، في حين أن الأنثروبولوجيا تقوم بدراسة المجتمعات التي لا نحيا فيها، والفارق يتمثل في أن الأول - التاريخ - يبحث في المجتمعات البشرية في الزمن والثانية في المكان»[٨٣]، فالتاريخ يعيد تشكيل المجتمعات

الماضية والمتماثلة مع الحاضر، في حين أن الأنثروبولوجيا تعيد تركيب المجتمعات القديمة. وما دام العلم في نظر البنيوية يقوم على الأمكنة، وعلى الدراسة التزامنية لا التعاقبية أو التاريخية، فإن الأنثروبولوجيا هي التي تحقق شروط العلمية، بعكس التاريخ الذي يعتمد على الزمن أو التعاقب وتتالي الأحداث.

هذا اعتراض من الوجهة «العلمية»، لكن ليفي ستروس لا يكتفي بذلك، بل ينتقد علم التاريخ من وجهة «نظرية»، فالتاريخ من هذه الزاوية هو دائما تاريخ من أجل.... وهو دائما تاريخ متحزب، وحين يزعم التاريخ المعرفة بالزمانية Temporalité، فإنه لا يؤكد إلا على وهم كبير، ذلك أن الزمانية ليست أكثر من إرادة المؤرخ في صناعته للكرونولوجيا، وهي في الواقع ليست أكثر من انفجارات وتقطعات، وماذا يبقى من التاريخ؟إنه مجرد نشاط يساعد في جمع المعلومات والمصادر، وأهمية هذا النشاط تكمن: «في استعماله كمصدر للمعلومات، وهو يستغل كبداية للتحليل البنيوي، ولا يمكن أن يحمل أي طابع للمعقولية»[٨٤]. والمعقولية المقصودة هنا ليست أكثر من التوصل إلى الكشف عن البنيات الثاوية وراء الظواهر، والتي لا يستطيع أن يتكفل بها التاريخ، بل يتكفل بها علم آخر هو علم الأنثروبولوجيا البنيوية. إن هذا النقد الذي قام به ليفي ستروس للتاريخ، يعبر عن هدفه الأساسي المتمثل في محاولة إنشاء «تاريخ بنيوي». ولكي يتجاوز بعض المفارقات المنهجية للمفهوم اقترح ليفي ستروس فكرة التاريخ الثابت والتاريخ التراكمي، وذلك لدواعٍ منهجية وأخرى نظرية. فمن الناحية المنهجية، يقترح تاريخا بنيويا يمكن دراسته وفقا للمنهجية البنيوية التي تقوم على التزامني بدلا من التعاقبي، وعلى الكشف على البنيات بدلا من وصف ظاهر الأحداث. أما من الناحية النظرية فإن ليفي ستروس. وهو مفكر القرن العشرين. لا يمكن له أن يتجاهل التطورات التي بلغتها علوم الإنسان وتاريخ الإنسان. لذلك يقيم تلك التفرقة على أساس الثابت والتراكمي بين المجتمعات، مع العلم أن هذه التفرقة ليست أكثر من تفرقة منهجية، على حد تعبيره، وما تجدر ملاحظته في هذا السياق، هو أن أعمال ليفي ستروس، فيما يخص التاريخ، قد اقتصرت فقط في البحث عن البنيات الاجتماعية للمجتمعات «البدائية»، أما اقتراحه أو مشروعه حول المجتمعات «المتطورة» فلم ينجزه، وربما لن ينجزه أبدا.

يقصد ليفي ستروس بالتاريخ البنيوي، تفسير المجتمعات بالمصطلحات البنيوية، ويشرح هذه الفكرة بقوله: «إن فكرة تاريخ بنيوي لا يمكن أن تصدم المؤرخين، فهي لا تتناقض وفكرة التاريخ الرمزي للعلامة، والتي تولد تطورات غير مرئية، وبها تحدد جملة التنظيمات البنيوية»[٨٥]، فالتاريخ البنيوي يعتمد إذن على دراسة العلامة والرمز، مثله مثل الأنثروبولوجيا البنيوية، ولعله من الجدير ملاحظته في هذا السياق، هو أن «فوكو» قدم في كتابه «الكلمات والأشياء» هذه المحاولة البنيوية في دراسة التاريخ الثقافي الغربي الحديث، وبحث في البنيات الثانوية داخل مجالات المعرفة الغربية. إن هذا الإصرار على البحث في الرموز وفي البنيات الباطنية، يتضح

أكثر لدى ليفي ستروس في اعتماده الحاسم على التزامني عكس التاريخي أو التطوري، يقول: «ليس من حقنا أن نسد ما في التفسير البنيوي من فجوات عن طريق اللجوء إلى أدلة مستمدة من المجال التاريخي»[٨٦]. فالتاريخ البنيوي يجب أن يعتمد على المنهج البنيوي القائم على التزامني لا على التاريخي، وأن يبحث في البنيات اللاشعورية التي تتحكم في الأحداث التاريخية، ولكن ما دامت هناك مشكلة ذلك الانقطاع الحاسم الذي حدث بين «المجتمعات التاريخية» و«المجتمعات البدائية»، فإن ليفي ستروس حاول أن يقدم حلا - ولو مؤقتا - لذلك التعارض، وذلك بالقول بالتاريخ الثابت والتراكمي، فماذا يقصد بذلك؟ «إن التاريخ التراكمي، إنما يظهر إلى عالم الوجود ابتداء من مجتمعات تفصل بينها فوارق مختلفة ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها ببعض، في حين أن التاريخ الثابت لن يكون إلا إشارة إلى ضرب خاص من الحياة «السفلى» ألا وهي: «المجتمعات المنعزلة»[٨٧].

فما يبدو إذن تطورا أو تقدما، ما هو إلا لقاء بين الثقافات والمجتمعات، وهذا ما أدى إلى التراكم على الصعيدين الحضاري والتقني، في حين أن العزلة التي تهيمن على المجتمعات «السفلى» هي التي عطلت حركة التراكم. إن هذا التراكم الذي هو مصدر فخر المجتمعات المتقدمة، هو عند ليفي ستروس مجرد «اضطراب وانقطاعات». طبعا، هذا الخطاب موجه أكثر إلى التمركز الذاتي للحضارة الغربية أو ما يسمى بالمركزية الأوروبية. هذا التمركز الذاتي، يرفضه ليفي ستروس بشدة، وذلك لأنه يرى: «أن ليس هناك من ثقافة ثابتة بالمطلق فكل شعب يمتلك ويحمل أدوات تقنية تمكنه من السيطرة على محيطه، إذن فكل تاريخ هو تاريخ تراكمي مع فوارق في الدرجة»[٨٨].

وما دام الفارق بين المجتمعين هو فارقا في الدرجة، فإن قضية التفرقة بين مجتمعات «ثابتة» وأخرى «تراكمية»، هي مجرد تفرقة منهجية تتوافق والمنهج البنيوي الذي يبحث في البنيات الثابتة، ويعتمد على التحليل التزامني بدلا من التاريخي، وهو في كل هذا يرفض التاريخ سواء في مستواه العام، أو في مستواه العلمي. وهذا من أجل أن يكرس تاريخا بنيويا، يتوافق والمنهج البنيوي، وإن كان هذا الاقتراح بقي حبرا على ورق، ودعوة تنتظر التنفيذ، ومشروعا ما زال بعيدا عن التطبيق.

إن مجموع الحجج التي اعتمدها ليفي ستروس لرفض التاريخ، كانت الأساس أيضا لرفضه لأطروحات فلسفات التاريخ، كفكر التقدم والتطور والتاريخية، وهو في كل هذا يتطابق والمنهج البنيوي، الذي يقول بأسبقية التزامني على التاريخي، والذي أشرنا إليه أكثر من مرة، في بحثنا هذا، والذي اعتبرناه إحدى النقاط الأساسية، التي تبين قصور المنهج البنيوي في الجمع بين البنيوي والتاريخي، إلا في صورة تقابلية لا تستطيع إدراك الجدلية القائمة بين التاريخي والمنطقي، بين التزامني والتعاقبي، بين الآني والتاريخي. ولكن ما السر في هذا الإصرار على

التاريخ حتى إن كان بنيويا؟ أليس هذا نوعا من الرد غير المباشر على النقد الموجه إلى البنيوية من أنها تنكر التاريخ وأن محاولات ليفي ستروس تتجه نحو تعديل المنظور البنيوي؟ إن هذا السؤال يفرض علينا النظر في التحولات التي أصابت البنيوية سواء على صعيد المنهج أو المحتوى.

رابعا - في تحولات المنهج والنظرية البنيوية

لم يكن التحول الذي عرفته البنيوية إلا نتيجة لنقد صارم وقوي، نقد خارجي وداخلي في الوقت نفسه، نقد خارجي حملت لواءه الوجودية والماركسية التي استشعرتا الخطر البنيوي، خاصة عندما كشفت البنيوية عن محدودية الماركسية والوجودية في معالجة التطورات العلمية وخاصة التطور الحاصل في مجال اللسانيات وأثره في العلوم الإنسانية.

وإذا كانت الماركسية قد حملت لواء التاريخ والالتزام الأيديولوجي ضد البنيوية، فإن الوجودية قد دافعت عن حرية الذات والمبادرة وأهمية المعنى في مقابل البنى والأشكال، إلا أن الهزة السياسية التي عرفتها فرنسا وأوروبا وأمريكا بما عرف بالأحداث الطلابية قد أطاحت بالجميع: بالماركسية والوجودية والبنيوية على السواء، وظهر إلى الوجود ما سيسمى بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية أو البنيوية الجديدة، والتي قادها - ربما بمفارقة - بعض من مؤسسي ودعاة البنيوية الذين استحدثوا أشكالا فلسفية جديدة كالجينيالوجيا عند فوكو والتفكيكية عند دريدا وفلسفة الاختلاف عن دلوز، وما بعد الحداثة عند ليوتارد، كما ظهرت جماعة الفلاسفة الجدد الذين جعلوا من الماركسية والأيديولوجيات الشمولية حصان طروادة.

إن التحول الذي أصاب البنيوية كان قد تم وبشكل أساسي من خلال نقد داخلي، سبق إليه بشكل خاص ألتوسير في كتابه «عناصر من أجل النقد الذاتي»[٨٩]، وبول ريكور الذي بين إمكان التوفيق بين البنية والتاريخ واللغة والمعنى والرمز، وخاصة في كتابه «محاولات»، ودراسته حول البنية والعملية والتاريخ[٩٠]، ودريدا في كتابه «الكتابة والاختلاف»[٩١]، و«بارت» الذي شرع في تأسيس السيميولوجي[٩٢]، وما سيسفر عنه في النقد الأدبي الذي نقرأه على سبيل المثال عند «جيليا كريستيفا»، وخاصة في كتابها «علم النص»[٩٣]، و«قريماس» في كتابه «السيميولوجيا والعلوم الاجتماعية»[٩٤]. ولأنه من غير الممكن تتبع أشكال هذا النقد الداخلي للبنيوية، فإننا نرى ضرورة الإشارة ولو بشكل مختصر، إلى التحول الذي أصاب البنيوية على صعيد المنهج والمحتوى من خلال ما قام به ميشيل فوكو.

إننا نعرف أن فوكو كان من الوجوه البارزة للبنيوية، خاصة في كتابه «الكلمات والأشياء»، الذي عرف شهرة كبيرة وانتشارا واسعا، حيث قدم في هذا الكتاب تحليلا أركيولوجيًا لظهور

علوم الإنسان، وموقفا من الأنثروبولوجيا والتاريخ، وأكثر من هذا بين أهمية البنيوية في المعرفة الغربية. ففي تحليله لظهور علوم الإنسان يرى أن الإبستمية الحديثة عرفت ثلاث مجموعات لم تعرفها الإبستميات السابقة، وهي مجموعة العلوم الطبيعية ومجموعة العلوم التجريبية والفلسفة، أما العلوم الإنسانية فتجد مكانها: «في ثغرات تلك المعارف أو بالأحرى في المجال الذي تحدده أبعادها الثلاثة»[٩٥]. وبهذا تمكنت العلوم الإنسانية من الاتصال بسائر أشكال المعرفة والعمل وفق نماذج رياضية وبيولوجية واقتصادية ولغوية.

هذه العلوم يظهرها التحليل الأركيولوجي على أنها تشكيلات خطابية لا يمكن أن تكون علوما، وما يجعلها ممكنة، ليس وضعيتها العلمية، بل علاقة الجوار التي تنسجها مع البيولوجيا وفقه اللغة والاقتصاد السياسي. من هنا يرى فوكو أنه لا: «جدوى من القول إن (العلوم الإنسانية) هي علوم خاطئة، بل هي ليست علوما على الإطلاق، فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرها في الإبستمية الحديثة تمنعها من أن تكون علوما (...)، لقد كونت الثقافة الغربية، تحت اسم الإنسان، كائنا يجب عليه أن يكون، لجملة أسباب مترابطة، ميدانا وضعيا للمعرفة، ومن دون أن يكون بمقدوره موضوع علم»[٩٦]. إن هذا الموقف الجذري من العلوم الإنسانية، مبني، أساسا، على وضعية العلوم الإنسانية داخل نظام معارف الإبستمية الحديثة، والتجريبيات التي تقوم بدراسة الإنسان، من جهة العمل والحياة واللغة، حيث لم يكن الإنسان موضوع علم أبدا، بل ميدانا وضعيا للمعرفة. وعلى هذا الأساس تشكلت جملة من العلوم الإنسانية: منها علم النفس في علاقته بالبيولوجيا والإنسان الحي، وعلم الاجتماع في علاقته بالاقتصاد والإنسان المنتج، والآداب في علاقتها باللغة والإنسان الناطق. إضافة إلى هذه العلوم، يفرد فوكو مكانا لعلوم إنسانية: منها التاريخ الذي يعتبر علم القرن التاسع عشر، والذي ينسج علاقة خاصة بالإنسان الحي والعامل والناطق ويحيله إلى كائن تاريخي، ومنه ظهرت التاريخية وتحليلية التناهي، مع الإشارة إلى مدرسة الحوليات الفرنسية. والتحليل النفسي وأهمية خطاب اللاوعي الذي يتكلم من خلال الوعي والرغبة. وجهد «فرويد» في تأسيس هذا المنهج، والأنثروبولوجيا وعلاقتها بالتاريخية، خاصة في صورتها البنيوية، وبالثقافة الغربية وكذلك بالعقل الغربي، الذي يقيم مختلف العلاقات مع سائر المجتمعات، وأهمية عمل «ليفي ستروس» وخاصة ذلك التقابل الذي أقامه بين الثقافة والطبيعة. إن التحليل النفسي والأنثروبولوجي يلتقيان في نقطة اللاوعي: «لا لأنهما يبلغان في الإنسان ما يقع وراء وعيه، بل لأنهما يتوجهان خارج الإنسان، نحو ما يسمح بتكوين معرفة وضعية حول ما يقع داخل قطاع الوعي أو يفلت منه»[٩٧]، كما أنهما لا يهتمان بالإنسان، بل بما يشكل حدوده الخارجية، وبذلك يتفق فوكو مع «ليفي ستروس» في قوله: إن وظيفتهما تذويب الإنسان، وعليه . وهو الأساسي في عمل فوكو . ليس الإنسان: «أقدم وأثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية، فإن اعتمدنا تعاقبا ضيقا [في التاريخ] وتقطيعا

جغرافيا ضيقا - أي الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر - يمكننا التأكيد على أن الإنسان هو اختراع حديث فيها [...] الإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة»(٩٨).

لقد كانت هذه النتيجة - التي أسالت الكثير من الحبر، واحدة من النتائج الشائكة للبنيوية التي يرى أنها تنتمي إلى العلوم الصورية، لأنها تقترب من التحليل الرياضي والمنطقي، ما دامت لا تهتم بالمعنى، ولقد كونت الألسنية البنيوية مجالا معرفيا قائما بنفسه، حيث حققت مجموعة من الشروط العلمية التي تصنفها مع العلوم الدقيقة. كما أن الألسنية - ومع ظهور مفهوم البنية، كعلاقة ثابتة بين مجموعة من العناصر - تجعل في نظر فوكو إمكان طرح العلاقة بينها وبين العلوم الإنسانية واردة، وذلك لما تتمتع به البنية من خصائص معرفية. وهذا يعني أن الألسنية بلغت مستوى من العلمية نقلت فيه العلوم الإنسانية من المعرفة التأويلية إلى المعرفة الشكلية. وبما أن الألسنية قد حققت مستوى من العلمية، فإنها أصبحت نموذجا للعلوم الإنسانية مثل ما هو حاصل في تحليل الأساطير والتحليل الأدبي وعلم الاجتماع، إلا ان فوكو يرى أن العلاقة بين الألسنية والعلوم الاجتماعية ليست جديدة، كما نتصور عادة، خاصة تحت تأثير الألسنية البنيوية، بل إن هذه العلاقة تعود إلى القرن الثامن عشر، عندما صنف «دالمير D'Alembert» موسوعته على الشكل اللغوي، كما يمكن الإشارة إلى نص «شلايجل Schlegel» الذي كتبه سنة ١٨٠٧، حول اللغة وحكمة الهنود، حيث حلل المجتمع والدين والفلسفة، عند الهنود، على أساس لغوي، كما يجب التذكير بأعمال «دوميزل Dumezil»، والذي لم يكن لسانيا وإنما متخصص في فقه اللغة، والذي أعاد بناء تشكيل بنية المجتمع والدين لبعض المجتمعات الهندو، أوروبية انطلاقا من التحليل الفيلولوجي أو الفقهي (٩٩). وإنما الجديد هو أن الألسنية تقدم للعلوم الاجتماعية إمكان معرفة أو إبستمولوجيا مختلفة عن تلك التي عرفتها إلى حد الآن، وهذا يعني أن الانفصال بين اللغة والعلوم الاجتماعية كان واقعا، وما حصل الآن هو تغير في الشكل، في شكل الانفصال، وبشكل جديد حيث أصبحت الألسنية نموذجا للعلوم الاجتماعية. وهكذا ظهرت إلى الوجود علاقة الألسنية البنيوية بالعلوم الاجتماعية، تلك العلاقة القائمة، لا على أساس المعطيات الإمبريقية Empirique، والذرية Atomique مثل: (الجذور، الإعراب، الكلمات)، وإنما على أساس المنظومة النسقية بين العناصر. وهنا تطرح مسألتان: الأولى متعلقة بحدود العلاقات التي يمكن للألسنية أن تقيمها مع باقي المجالات، والثانية بين هذه العلاقات والعلاقات المنطقية، أي العلاقة بين التحليل الألسني والتحليل المنطقي، وهذه العلاقة تعيد طرح مسألة التشكيل والتأويل، كما تطرح مشكلة العلاقة بين التحليل المنطقي والواقع.

إلا ان هنالك مشكلة عادة ما يطرحها الباحثون الاجتماعيون، وهي مشكلة التاريخ مقارنة بالألسنية التي تعتمد التزامن والوصف، فإذا كان صحيحا أن الألسنية البنيوية تعتمد على

التزامن، فإن هذا في نظر فوكو لا يجعلها مناهضة أو مضادة للتاريخ. بل بالعكس فإن العلاقة بين التاريخ والتزامن في الألسنية تتحدد فقط بصورة مغايرة، شريطة ألا نفهم من التاريخ التسلسل فقط، بل التسلسل والتزامن في الوقت نفسه، كما أن تحليلات الألسنيين ليست تحليلات للثبات، بل هي تحليلات لشروط التحول [١٠٠]. يعني هذا أن فوكو يرفض ذلك النقد المشهور الذي يعارض التحليل البنيوي والتحليل التاريخي، خاصة أنه يرى أن الألسنية لا تحلل اللغة فقط، وإنما الخطاب كذلك، وهنا سر دفاعه عن الألسنية في صورتها البنيوية، وكذلك علاقة مفهومه للخطاب بالألسنية. يقول فوكو: «وفي الخلاصة نستطيع القول إن الألسنية تتمفصل مع العلوم الإنسانية والاجتماعية في بنية إبستمولوجية خاصة. تسمح بإظهار العلاقات المنطقية النابعة من الواقع، كما تسمح أيضا بإظهار الطابع الشمولي لظواهر الاتصال وتناقش ما يمكن تسميته بالإنتاجات الخطابية Productions Discursives»[١٠١]. وبهذا تنتمي الألسنية البنيوية إلى تقنيات التشكيل كما قلنا، وتكون البنيوية صورة من صور التشكيل الرياضي، وتجد مكانتها ضمن هذا التحليل الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر، أي منذ انبعاث فقه اللغة والمنطق الرمزي، ولذلك كله قال إن «البنيوية ليست منهجا وإنما هي الوعي اليقظ والقلق للمعرفة الحديثة»[١٠٢].

ولكن بعد أحداث ١٩٦٨ سيشرع في نقد ذاتي لهذا الإعجاب والحماس للبنيوية، وهو ما عكسه كتابه «أركيولوجيا المعرفة» سواء في مقدمته أو في خاتمته، حيث كشف عن ذلك النزاع حول الانتماء أو عدمه إلى البنيوية، كما يعد الكتاب بديلا للبنيوية، خاصة في مسألتين أساسيتين: الأولى متصلة باللغة التي تم تعويضها بمفهوم ومنهج في تحليل الخطاب، والثانية متصلة بالتاريخ حيث بيَّن الفهم الجديد للتاريخ انطلاقا من البنيوية ومن محاولة ليفي ستروس، وبالاستعانة بمدرسة الحوليات والتاريخ الجديد وذلك باسم التاريخ العام وتاريخ السلاسل والانفصال[١٠٣]، وبذلك بدأت مرحلة ما بعد البنيوية بمنظور جديد للمنهج والنظرية على السواء، كما أحدث هذا تحولا آخر في مفهوم الذات الذي انتقدته البنيوية، وذلك عندما دعا في أعماله الأخيرة «الاهتمام بالذات» و«استعمال الذات» إلى أن الذات شكل تاريخي ناتج عن علاقات المعرفة والسلطة. كما أن أهم تحول أحدثه هذا الفيلسوف هو صياغته لمفهوم جديد للسلطة، وهو ما كان النقد الخارجي في صورته الماركسية والوجودية يعيبه على البنيوية ويصفها بالقصور السياسي، بالإضافة إلى مسألة الالتزام السياسي والموقف من المثقف الشمولي، الذي مثله المثقف الوجودي واليساري عموما، والدعوة إلى مثقف خصوصي يهتم بتشخيص محلي لعلاقات السلطة والمعرفة.

هوامش البحث

1 انظر على سبيل المثال: التصدير والمقدمة والفصل الأول من كتاب «مشكلة البنية»، للدكتور زكريا إبراهيم، مكتبة مصر. ومقدمة كتاب، روجيه جارودي: «البنيوية. فلسفة موت الإنسان»، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ١٩٨٥. ومقدمة كتاب جان بياجي «البنيوية»، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات عويدات، ١٩٨٢ ... إلخ. وانظر بشكل خاص رأي ليفي ستروس في الموضوع في ملحق هذه الدراسة.

2 انظر نص ليفي ستروس «في الاستعمال الجيد للبنيوية»، الذي ترجمناه وثبتناه في صورة ملحق لهذه الدراسة.

3 François Dosse: Histoire du structuralisme, Ed, La Découverte, T1-2, Paris, 1991, p, 182.

4 فيما يتعلق بهذه الاتجاهات الجديدة يمكن العودة إلى:

Philosohies, Entretiens avec le Monde, Ed, La Découverte, Paris, 1984.& 21 penseurs pour – comprendre le XXI siècle et 21 regards critiques, in Le Monde de Léducation, N .2001, . 294

5 Oswald Ducrot et les autres: Quest-ce que le structuralisme? Ed, Seuil, Paris, 1968. p7.

6 Ibid., p. 9.

7 Ibid., p. 10.

8 Ibid., p. 12.

9 اديث كيرزويل: «عصر البنيوية من ليفي ستروس إلى فوكو»، ترجمة جابر عصفور، دار عيون، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ٣٢.

10 Jean Marie Auzias: Clefs pour le structuralisme, Ed, Seglers, Paris, 1967, p, 11.

11 انظر على سبيل المثال:

Manfred Frank: Qu èst-e que le neo-structuralisme, Ed, Cerf, 1990.

12 كيرزويل: المرجع نفسه، ص ١٦.

13 انظر على سبيل المثال:

Pierre Trotignon: Les philosophes français de 1945-1965, Ed, p.u.f, Paris, 1994.

14 Gill-Gaston Granges: Penséeformelle et science de lhomme, Ed, Oubier montaine, Paris, 1967, p, 12.

15 Armon Cuvillier: Nouveau Vocabulaire Philosophique, Ed, Armon colin, Paris, 1956, p, 82.

16 Lucien sève: Structuralisme et Dialectique, Ed, social, Paris, 1984, p, 204.

17 انظر على سبيل المثال الحوار الذي دار بين ليفي ستروس وفلاديمير بروب، وحوار ميشال فوكو عن ما بعد البنيوية:

- كلود ليفي ستروس وفلاديمير بروب: مساجلة بصدد «علم تشكل الحكاية»، ترجمة محمد معتصم، دار عيون، ١٩٩٨.

Michel Foucault: Structuralisme et post-structuralisme, in Dits et ecrits, t4, Ed, Gallimard, 1994.

18 Claude Lévi- Strauss: Anthropologie Structurale deux, Librairie Plon, Paris, 1973, P, 124.

19 انظر: تودوروف: «نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس»، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١ ، ١٩٨٢.

20 Ibid., p, 139.

21 Jean Marie Auzias: Op. Cit., p, 114.

22 Claud Lévi-strauss: Anthropologie structurale, Librairie Plon, 1958, Paris, p, 134.

23 Paul Ricoeur: La structure, le mor, èvenement, in Esprit, N.1967, 369

24 فريد بريك معتوق: «منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب»، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط۱، ۱۹۸۵، ص ۱۱.

25 G. Bachelard: Le Nouvel esprit scientifique, Ed, P.U.F, Paris, 1970, p, 188.

26 Claude lévi-Strauss: Anthropologie structurale deux, Op. Cit. p, 100.

27 Ibid. p. 169.

28 Claode lévi-Strauss: Triste tropique, Librairie Plon, Paris, 1955. p, 62.

29 كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ۱۹۷۷، ص ۳۲۷.

30 المرجع نفسه، ص ۳۲۸.

31 Raymond Boudon: A quoi sert la notion de structure? Ed, Gallimard, Paris, 1968., p, 19.

32 Jean Viet: Les méthodes Structuralistes dans les sciences sociales, Ed, Mouton, Paris, la Hayes, 1969., p. 6.

33 Deleuze: A quoi reconnait-on le structuralisme, in Histoire de la philosophie, le XXème siècle, sous la direction de: François châtlet, Ed, Hachette, Paris, 1973, p, 296.

34 Paul Riceour: Op-Cit, p, 815.

35 Lipiansky: Le structuralisme de Lévi-Strauss, Ed, Payot, Paris, 1973, p. 228.

36 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale deux, op-cit, p, 349.

37 Claude Lévi-Strauss: Les structures élémentaires de la Parenté, Librairie Moton, 1967, p, 117.

38 Lucien Sébage: Marxisme et structuralisme, Ed, Payot, Paris, 1964, p, 88.

39 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, op-cit. p, 57.

40 فؤاد شاهين: أضواء على الألتوسيرية أو البنائية الماركسية الفلسفية، في مجلة «دراسات عربية»، العدد ۸، سنة ۱۹۷۱، تصدر عن دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٥٢.

41 كلود ليفي ستروس: «الأنثروبولوجيا البنيوية»، مرجع سبق ذكره، ص، ٧٤.

42 Claude Lévi-Strauss: Critères scientifique dans les disciplines sociales, in, Al thaea, n° 4, 1966,p 202.

43 سعيد علوش: «نقد البنيوية الفرنسية»، في مجلة، الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٠، لسنة ١٩٨٤، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ص ٦٠.

44 Claude Lévi-Strauss: Triste tropique, op-cit. p, 375.

45 Claude lévi-Strauss: Les structures élémentaires de la Parenté, op-cit. p, 564.

46 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structural, Op-Citp, 341& La pensée sauvage, Op-Cit, p, 99.

47 روجيه جارودي: «البنيوية أو فلسفة موت الإنسان»، مرجع سبق ذكره، ص ١١٢.

48 جاكبسون: «العلاقة بين علم اللغة والعلوم الأخرى»، في الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية،

المجلد ٢، ترجمة جماعة من الأساتذة، اليونسكو، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٦، ص ١٠٢.

49 Pierre Cressent: Claude Lévi-Strauss, Ed Universitaires, Paris, 1970, p. 28.

50 Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p, 334.

51 Lipiansky: Op-Cit. p, 125.

52 Ibid. p, 164.

53 Jean Marie Auzias: Op-Cit. p, 103.

54 كلود ليفي ستروس: «الأسطورة والمعنى»، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، ط ١، سنة ١٩٨٥، ص ١٦.

55 كلود ليفي ستروس: «الأنثروبولوجيا البنيوية»، مرجع سبق ذكره، ص ٣١٧.

56 R. Boudon: Op-cit. p, 22.

57 Ibid. p, 23.

58 كلود ليفي ستروس: «الأناسة البنيانية»، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٢٧٢.

59 المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

60 المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

61 المصدر نفسه، ص ٢٨١.

62 المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

63 المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

64 المصدر نفسه، ص ٢٦٩-٢٧٠.

65 R. Boudon: Op-cit. p, 365.

66 Ibid., p, 343.

67 Claude Lévi-Strauss:La pensée sauvage, Op-Cit., p, 326.

68 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale deux, op-cit. p, 18.

69 Ibid., p, 20.

70 Ibid., p, 92.

71 J-B-Fargues: Comprendre le structuralisme, Privat éditeur, Toulouse, 1968, p, 42.

72 كلود ليفي ستروس: «الإناسة البنيانية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٠-١١.

73 المصدر نفسه، ص ١٢.

74 المصدر نفسه، ص ٢٠.

75 المصدر نفسه، ص ٢٥١.

76 المصدر نفسه، ص ١٥.

77 Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage. Op-Cit., p, 261.

78 Ibid., p, 323.

79 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, Op-Cit., p, 78.

80 Ibid., p, 84.

81 Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit., p, 342.

82 Ibid., p, 345.

83 Ibid., p. 345.
84 Lipiansky: Op-Cit., p. 138.
85 Claude Lévi-Strauss: Race et histoire. UNESCO, Paris, 1952, p. 125.
86 Ibid., p. 106.
87 Ibid., p. 115.
88 Ibid., p. 98.
89 Louis Althusser: Elément dauto-critique, Ed, achette Littérature, Paris, 1974.
90 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action, Essai d'herméneutique, II.Ed, Seuil, Paris, 1986.
91 Jacques Derrida: L'écriture et la différance, Ed, Seuil, Paris, 1967.
92 Roland Barthe: Lempire des signes, Ed, Skira, Paris, 1970.
93 Julia Kristeva: Le Texte et sa science, Ed, Seuil, 1969.
94 A.J. Greimas: Sémiotique et sciences sociales, Ed, Seuil, 1976.
95 ميشيل فوكو: «الكلمات والأشياء»، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٢٨٥.
96 المصدر نفسه، ص ٣٠٠.
97 المصدر نفسه، ص ٣٠٨.
98 المصدر نفسه، ص ٣١٢.
99 Michel Foucault: Linguistique Et Sciences Sociales, In. Revue Tunisienne des Sciences Sociales, NDec. 1969, p. 249.
100 Ibid., p. 253.
101 Ibid., p. 253.
102 Michel Foucault: Les mots et les choses, Ed, Gallimard, Paris, 1966, p. 221.
103 ميشيل فوكو: «العودة إلى التاريخ»، ترجمة د. الزواوي بغورة في مجلة، أدب ونقد، عدد ١٤٧، نوفمبر ١٩٩٠ القاهرة، مصر. وكذلك كتابنا، «مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو»، الفصل الثاني والسادس بشكل خاص، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ٢٠٠٠.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

تحولات التجربة الشيوعية : من المركزية البولشفية إلى الأوروشيوعية

د. حميد بن عزيزة (*)

تمهيد

شهد مطلع القرن العشرين ميلاد ظاهرة الشيوعية، وتزامنت نهايته مع أفولها، فهل كانت هذه المحايثة مجرد مصادفة، أم أنها حاملة لأكثر من معنى؟ وهل كان موت الشيوعية مجرد اندثار لإمبراطورية أو تحطيما لحلم أو ليوتوبيا؟[1]. أيعني ذلك إشارة إلى خلاص جماعي من «مملكة الشر»، أم تهافتا لإمكان كل أمل في قيام مجتمع إنساني تسوده الوفرة والعدالة والسلم[2].

أسئلة عديدة تخامر الفيلسوف المشدود لفكرة الممكن والأخلاقي، الباحث عن أفضل المجتمعات. إن السؤال الذي يخامر الفيلسوف والمفكر إنما هو كيف أصبحت هذه القضية ممكنة[3] في نشأتها وفي تطورها، ثم في تحطيمها وذوبانها؟[4]. ما خصائصها ومقوماتها ودلالاتها؟ وهل بإمكاننا تحديد ورسم هويتها؟

لقد كنت بينت في مقام آخر[5] الأطر والمرجعيات الفلسفية والمذهبية التي قام عليها فكر ماركس والمسافة الكبيرة التي تفصل ماركس عن الأيديولوجيا الماركسية[6]، والثمن الباهظ الناتج عن الخلط بينهما، وعن الأخطاء النظرية، وذلك خاصة عندما يتعلق الأمر بممارسة تريد أن تكون تطبيقا دقيقا لنظرية ما. ولا شكّ في أن انحلال الدول الشيوعية هو أيضا عقاب [7] للقراءة الدوغمائية الخاملة لنصوص ماركس المتعلقة

(*) أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

بالدولة. صحيح أن هذه النصوص قد تبدو سطحية مقارنة مع وفرة تحاليل ماركس الخاصة بالقاعدة الاجتماعية والسياسية للحياة السياسية، وليس أقل صحة أنها تبدو متكتمة، وذلك أكثر لطابعها النظري (الأيديولوجيا الألمانية، البيان الشيوعي...)، ومفصلة أكثر عندما تأخذ منحى تاريخيا (الصراعات الطبقية في فرنسا، الثامن عشر من برومير، للويس نابليون بونابرت، الحرب الأهلية في فرنسا...).

إن دقة تحديد ماركس، النظري، لمحتوى الدولة كتعبير عن الطبقة المهيمنة هو الذي حمل نقد جوارس القائل بأن الدولة لم تكن أبدا فقط دولة طبقية بل هي تترجم دائما عن علاقة طبقات. لكن ألا يدفعنا ذلك للتساؤل . وهو الشيء الذي لا يقوم به مثلا لينين في كتابه **الدولة والثورة**، عما إذا كان ماركس لا يفهم أن الدولة تترجم لا عن الطبقة المهيمنة بل عن الطبقة المهيمنة، وهيمنة هذه الطبقة، أي بالتدقيق عن العلاقة الطبقية والكل الاجتماعي اللامتساوي التحديد؟ وكذلك، وتجاه مقام الدولة، فإن اختلاف المقصد والوضع، يمكّن من إظهار، لا بشكل مجرد بل نقدي، لنظرية الاشتراط الاجتماعي الاقتصادي السياسي، أي النصوص حول التاريخ السياسي الفرنسي المؤطر للإمبراطورية الثانية، حيث تبرز الدولة مستقلة ومسيطرة[٨]. إن القراءة الدوغمائية[٩] منذ أنجلز، لفكر ماركس هي التي عطلت عملية تناول الثراء الخلاق لإنجازاته. ولقد أثرت هذه القراءة الدوغمائية لإرث ماركس سلبا في فهم طبيعة العلاقة بين أطر النظرية: المرجع والممارسة العملية التي جسدتها تاريخيا الثورة الشيوعية البولشفية ، وفي استثمار سياسات الأحزاب الشيوعية الأوروبية للأصول وللمتون الماركسية.

إن القضية المركزية، في رأيي، متعلقة بهوية الظاهرة الشيوعية ذاتها[١٠]. فهل أن الهوية أممية في جوهرها كما كانت تزعم الدعاية البولشفية [١١]، أو أنها تحمل وتترجم ثقل خصوصيات هويات قومية[١٢] مثلت العامل الرئيسي المكبل لها وسبب بالتالي فشل مشروعها؟

ولعل المفارقة الكبيرة التي يتحتم علينا توضيحها هي تلك التي تعلقت بالأحزاب الشيوعية الأوروبية التي توهمت أنها تمثل الامتداد الطبيعي والحصن الحامي للثورة الأم وما فتئت تمجد انخراطها في مسار الثورة البولشفية عضويا وإراديا، ولكنها في واقعها كانت كلها مشدودة ومقيدة بوقائع قومية مثلت بحق مراكز عطالة عمقت الهوة بينها وبين مركزية الأممية الشيوعية الثالثة[١٣]. وإذا صحّ هذا الافتراض كان لزاما علينا تمييز البعدين المحايثين للظاهرة الشيوعية ذاتها أي كونها ظاهرة غائية في مضمونها الثوري واجتماعية في انصهارها في بنية ثقافية وتاريخية محددة [١٤] ٧٣ وإن هذا التوتر المحمل بهذين البعدين هو في تقديرنا مفتاح فهم أسباب اندثار وموت الظاهرة الشيوعية[١٥].

١ - الشيوعية الغربية: من الإرث الطبيعي لفكر ماركس إلى طريق الثورة في أوروبا

كان من النتائج المباشرة لثورة أكتوبر [16] تعميق الهوة بين التيار الشيوعي والتيار الاشتراكي في صلب الحركة الشيوعية [17]. فلما عقد المؤتمر المؤسس للأممية الشيوعية في مارس ١٩١٩ بدا الطلاق واضحا بين الجناحين، وفي الحقيقة لم يقم المؤتمر إلا بمجرد معاينة حالة ناتجة عن الثورة البولشفية ذاتها وعن موقف الأحزاب الاشتراكية والأممية الثانية [18] قبل وفي أثناء الحرب العالمية الأولى، تلك الحرب التي تمثل المنعطف الرئيسي للقرن العشرين، إذ تحت غطاء الوحدة المقدسة انصهرت الاشتراكية الديموقراطية في مجهود الحرب من ناحية، وفي قبول مبدأ المشاركة في الحكم من ناحية أخرى، ويمثل هذا الاختيار رفعا لرهنية الأممية الثانية ولجوهر الخصومات المؤطرة لتاريخها [19].

إن نشأة الأحزاب الشيوعية ليست مجرد نشأة مبرمجة ومقودة من المركز، موسكو، بل مطبوعة بشكل كبير بهذين الحدثين. ونحن هنا سوف نركز في بحثنا على ثلاثة أحزاب رئيسية هي الحزب الشيوعي الفرنسي [20] والحزب الشيوعي الألماني والحزب الشيوعي الإيطالي، وهذا الاختيار ليس مجانيا، بل لأن هذه الأحزاب كانت بؤرة الخصومة النظرية والأيديولوجية حول شروط قيام الثورة الشيوعية، وحول مقومات نجاحها أو فشلها.

لم يعد التجانس النظري الذي نشأت فيه الأحزاب الاشتراكية قائما فمنذ ١٨٩٦ نشر برنشتين مجموعة من الأطروحات في مجلة «الزمان الجديد» يراجع فيها بعض المرتكزات الأساسية لعمل الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني حول طبيعة الثورة ومراحلها، فاتحا بذلك جدالا طويلا داخل الحزب المشغل للحركة العمالية، إذ اعتبرنا العدد الكبير من المنخرطين فيه، وبالخصوص قيمة ناخبيه وقيادته. وللتأكد من هذه القيمة تكفي معاينة جوهر النقاشات الدائرة في صلبه كمسألة الانتخابات والموقف من العنف ومبدأ الإضراب العام وكلها موطن الجدل، وحولها انقسم الحزب إلى «يمين» يقوده برينشتين و«وسط» بقيادة كوتسكي، و«يسار» تتزعمه روزا لوكسنبورج [21].

ولعل اللافت للنظر هو أن هذه الخصومات وهذا الجدل، لم يخصا الاشتراكية الديموقراطية الألمانية وحدها، بل امتاد إلى فرنسا وإنجلترا وبلجيكا. وبالطبع لم تنحصر هذه الخصومات في الأحزاب المشار إليها، بل كانت محور نقاشات ساخنة في مؤتمر الأممية الثانية، الذي وجد نفسه أمام قضيتين جوهريتين: تتعلق الأولى براهنية المشاركة

في الحكم بعد انضمام الاشتراكي ملران[٢٢] لحكومة بورجوازية سنة ١٩٠٠، والثانية محورها السلم والحرب.

أما المشاركة في الحكم فتحمل رهانا أوسع وإحراجا يصعب حلهما من دون ضرر ممكن، أي إستراتيجية للأحزاب الاشتراكية المناهضة لنمط المجتمع الذي تناضل فيه، وكيف لها أن تشرع لعملية الاندماج فيه؟ وهي مسألة عالجها برنشتين في أطروحاته، مفادها في الظاهر أنه لا يجوز للاشتراكيين تحمل مسؤوليات وزارية في حكومة لا تشاطرهم أهدافهم ولا مرجعياتهم، ولكن ضمنيا صيغت لوائح المؤتمر بطريقة تسمح بتأويلات وبقراءات عديدة، مختلفة ومتناقضة. أما القضية الثانية، وكانت قضية الساعة بحق، فتخص الحرب وكيفية التعامل معها: إنها الجانب الآخر من الإشكالية الاشتراكية ذاتها، أي الأممية العالمية البروليتارية وتتعلق بصيغة «التضامن» القومي. ولحلّ الإحراج قدّم لينين ومارتوف وروزا لكسنبورج في مؤتمر شتوفات تعديلا يحدد الموقف الثوري من الحرب كما يلي: «إذا اندلعت الحرب، وعلى رغم المجهود العمالي المعادي لها، فإنه من واجب هؤلاء التصدي لها واستعمال كل قواهم لاستثمار الأزمة الاقتصادية والسياسية الناتجة عن الحرب لتفعيل الفئات الشعبية والإسراع بسقوط السيطرة الرأسمالية[٢٣].

لم تفلح هذه التوصية أبدا في توحيد موقف الاشتراكيين حول أفضل الوسائل لمنع اندلاع الحرب، وفشل حتى طرح النواب المؤتمرون الفرنسيون والإنجليز والروس الالتجاء إلى ضرورة الإضراب العام في مؤتمر كوبنهاجن في ١٩١٠، إذ قابله طرح معارض للاشتراكيين الديموقراطيين. والأخطر من ذلك فشلت الخطابة الثورية والحماسية في منع الأحزاب الاشتراكية من التصويت في معظمها على مطلب تمويل لحرب عند اندلاعها. وفي بعض البلدان الغربية لم يكتف الاشتراكيون بذلك، بل دعموه بالمشاركة في الحكم[٢٤].

إن تجسيد مبدأ المشاركة في الحكم ومساندة مجهود الحرب لهو إعلان بنهاية صراع الاتجاهات داخل الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية، وداخل الأممية الثانية، وهو ما خلص إليه لينين نفسه صراحة منذ أول نوفمبر ١٩١٤، عندما نادى بضرورة الإسراع إلى بعث أممية ثالثة: «فالأممية الثانية ماتت منهزمة، لانتهازيتها ولتسقط الانتهازية ولتحيا الأممية الثالثة»!

لم يكن مثل هذا النداء غريبا على بعض القادة المشهورين. ففي ألمانيا مثلا رفضت روزا لكسنبورج وكارل ليناخت منحى ومسار الحزب، ونددا صراحة بخيانة قادته وجنحا للانفصال وتكوين حزب مستقل أيديولوجيًا وتنظيميا. وكان الأمر كذلك في المملكة المتحدة، في حين رفض الاشتراكيون الروس والإيطاليون مساندة حكوماتهم.

سوف ينحو تجذر هذه النزعة اليسارية منحى تصاعديا بعد لقاء زومارولد سنة ١٩١٥، يكون الفاصل المشترك التنديد بمواقف قادة الأممية الثانية من دون القطع معها. لكن اجتماع كينتال جسد هذا الشكل في تأسيس بنية معارضة.

وحتى إذا كانت الأغلبية لم تجارِ اختيار لينين، فإن ذلك لم يمنع من تجذر المواقف وبيانها، فالحرب لم تنته بعد بضعة أشهر وكان تواصلها مثقلا بتوترات عديدة في صفوف الاشتراكيين، بل إن بعض النواب الألمان رفضوا تجديد تمويل الحرب سنة ١٩١٥، وسرعان ما جنحوا لتأسيس تيار برلماني سموه الاشتراكية الديموقراطية العمالية، وعندما طردوا من الحزب في أبريل ١٩١٧ أنشأوا حزبا اشتراكيا ديموقراطيا خاصا بألمانيا (.Unabhangige Social Demokratishe Partei Deutsch lands).

أما الحدث الذي سيغير العالم، فهو بلا تردد أكتوبر ١٩١٧، عندما أعلن المؤتمر الثاني للسوفييت انتصار الثورة بقيادة البولشيفي وهيمنة أطروحات منظره الأول لينين.

٢ - في الثورة الروسية[٢٥] : أو المراجعة الأليمة لتنبؤات ماركس

عندما عقد المؤتمر التأسيسي لحزب العمّال الاجتماعي الديموقراطي الروسي [٢٦] كان كل القادة على قناعة بعدم توازن القوى مع النظام الحاكم، أي مع نظام القياصرة. وزاد المؤتمر الثاني للحزب سنة ١٩٠٣ في تعميق هذه الحادثة الأولى عندما انقسم إلى جناحين، جناح الأغلبية البولشفية بزعامة لينين، وجناح الأقلية المنشفية بقيادة مرتوف[٢٧]. أما النتيجة الحتمية فقد كانت فشل ثورة سنة ١٩٠٥ وبقاء أغلب قادة الحزب في المهجر.

ولعلّ المفارقة الكبيرة تمثلت في أن ذلك الوضع سمح بدفع النقاش حول بعض المسائل النظرية الرئيسية وأوكدها كان طبيعة الثورة في بلد متخلف اقتصاديا وسياسيا[٢٨]. ينبغي ألا ننسى أن جوهر فكر ماركس مثلما نقف عليه في مؤلفه الرئيس «رأس المال» كان مشدودا بنمط الإنتاج الرأسمالي ولغز مسألة القيمة فيه، وذلك ضمن تحليله لظاهرة العمل المؤجر وما يتستر وراءها من فائض للقيمة وإفراز لعلاقات إنتاج محددة لنمط المجتمع ذاته. إن قصد ماركس في هذا المؤلف، بل وفي كلّ مؤلفاته الأخرى هو التأكيد على حتمية انتصار الثورة الاجتماعية، ومن ثمة الانتقال التاريخي من نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نمط الإنتاج الاشتراكي في مرحلة أولى، ثم إلى نمط الإنتاج الشيوعي في مرحلة ثانية. أما القاعدة المادية المؤطرة والمؤمنة لهذه العملية فهي توفر عنصر الثراء والوفرة المادية في بلد الثورة الاجتماعية[٢٩].

أما روسيا فلم تعرف مرحلة الثورة الديموقراطية، ولا سيطرة نمط الإنتاج الراسمالي على البنية الاقتصادية، ولكن عدم توفر هذين العنصرين الركيزين في فكر ماركس لم يمنع تشكّل وجهة نظر مشتركة بين القادة الروس تتمثّل في إمكان قيام الثورة الاشتراكية مباشرة، وبالتالي اقتصاد مرحلة الثورة الديموقراطية البورجوازية[20] وقد اعتقد لينين أن اندلاع الحرب الكونية الأولى ومشاركة روسيا فيها عاملان لتحقق هذا المطلب، لذلك نادى ضد موقف الأحزاب الاشتراكية بـ «الانهزامية الثورية».

ولأن روسيا لم تكن جاهزة للحرب فقد كانت الكارثة، فبعد سنتين من الحرب كانت ملامح الهزيمة بادية للعيان: احتلال جزء كبير من البلاد، وخضوع الجنود الروس للجوع نتيجة لنفاد مصادر التموين. ولم يتردد عمال بتروجراد في فيفري ١٩١٧ في النزول إلى الشارع وانضم إليهم الجنود، لكن نظام القيصر نيكولا الثاني لم يسقط على رغم ذلك، فأسست حكومة مؤقتة لكن ذات مشروعية جد هشة[21]. ولم يكن القيصر قادرا على توقيع سلم دون التخلي عن أراض روسية، أو على المساهمة في تعويضات الحرب مثلما نادى بذلك البولشيفيك.

لقد كانت روسيا في الأشهر الفاصلة بين فبراير وأكتوبر تسير نحو الثورة البولشفية ولم يمنع، لا انقلاب يوليو ١٩١٧، ولا ضغوطات «الحلفاء» هذا المنحى الجارف. وعلى مشارف الثورة ذاع صيت حزب العمال في الأوساط العمالية وحظي برضى غير متحمس من قبل طبقة الفلاحين والمزارعين التي كانت تمثل أغلبية السكان.

وفي الحقيقة لقد افتك البولشيفيك الحكم من دون عناء كبير في الليلة الفاصلة بين ٢٤ و٢٥ أكتوبر ١٩١٧، وكانت تلك اللحظة إنجازا للمرحلة الأولى نحو الثورة الاشتراكية، حسب لينين وتروتسكي، وسوف يصبح الموقف من الثورة الروسية في المستقبل مركز القطيعة داخل الحركة العمالية الغربية. فإضافة للخصومات الأولى بين الاشتراكيين حول بعض القضايا النظرية والعملية، كما رأينا، يتجلى الآن موقف فاصل بين المناصرين للثورة الروسية السوفييتية والمناهضين لها. والغريب أن روسيا السوفييتية والحزب البولشيفي لم يفرضا في البداية على القادة وعلى الأفراد الذين ساندوها، وعلى رغم ذلك فإن وضعيتهما الجديدة كانت بمنزلة الخط الفاصل بين كل هذه الأقطاب.

كان كل القادة الروس واعين باستحالة تعمير ودوام ثورتهم دون مد جسور التواصل مع أوروبا[22]، وبالخصوص مع ألمانيا، مثلما لم يتردد تروتسكي مثلا في التعبير صراحة في آخر ١٩١٧ عن أنه إذا لم تنهض بشعوب أوروبا لسحق الإمبريالية فسنكون نحن

المسحوقين، وليس في ذلك شك، فإما أن تعجل الثورة الروسية شلال النضالات في الغرب، وإما أن يتحد رأسماليو كل البلدان لخنق نضالنا. ولتجسيد هذا الدعاء جاء مرسوم ١٣ ديسمبر ١٩١٧ ليضع على تصرف الوكالات السوفييتية في الخارج، مبلغ مليوني روبل تلبية لحاجيات الحركة الثورية[٣٣].

كانت أنظار القادة الروس متجهة في الواقع بالأساس نحو ألمانيا المحاربة لا ألمانيا الثورية! فالوضع العسكري أضحى جد متدهور وهو ما دفع قادة الجيش الروسي إلى بدء مفاوضات مع أركان جيش ألمانيا أفضت بعد جهد عسير وتردد كبير إلى توقيع معاهدة[٣٤] برست لوتوفسك Brest Lotovsk في ١٦ مارس ١٩١٨، معاهدة حرمت روسيا من جزء كبير من أراضيها ومن موروثها الاقتصادي[٣٥]. وعلى رغم كل ذلك ارتاح الروس كثيرا لهزيمة ألمانيا في ١٩١٨، إذ في إثرها وقع تسريح روزا لكسنبورج وكارل ليناخت من السجن، وباتت ألمانيا على باب الثورة المرتقبة، إثر تخلي غليوم الثاني عن الحكم وقيام الجمهورية في ٩ نوفمبر من السنة نفسها، وقيام تحالف بين العمّال والجنود وانتخاب مجلس لممثلي الشعب، وانضمام كوتسكي لهؤلاء الممثلين والمناداة بضرورة الاعتماد على البرلمان، ثم إعلان الانتخابات في ١٩ يناير ١٩١٩، ودخول البلاد في موجة عنيفة من الاضطرابات تدخل على إثرها الجيش لقمعها.

وطفت الاختلافات داخل الائتلاف على السطح، فها هو حزب روزا لكسنبورج ولبناخت يرفض صراحة مساندة الحزب الاشتراكي الديموقراطي، معلنا نشأة الحزب الشيوعي الألماني. لا ننسى في هذه اللوحة القاتمة قتل روزا لكسنبورج ولبناخت في ٢١ يناير ١٩١٩، تاركين وراءهما فراغا عقائديا ونظريا لم يفلح الحزب الشيوعي في سده من بعد، وكذلك هزيمة الجمهوريتين السوفييتيتين في البافير وفي المجر[٣٦]، لكن لم تمنع هزيمة الثورة الألمانية من تأسيس حزب شيوعي، مثل في نظر الروس شرطا كافيا لقيام الأممية الثالثة فلم يترددوا في يناير ١٩١٩ في صياغة «بيان لعمّال العالم» ممهور من قبل ٣٩ حزبا أو مجموعة «تنضوي تحت غطاء ديكتاتورية البروليتاريا وتحت شكل سلطة السوفييت»، يدعو للقاء عالمي شيوعي. أما الغاية المحددة لهذه الأممية الثالثة فهي تعميم التجربة الثورية للطبقة العاملة، وتخليص الحركة من خليط الانتهازية والقومية، وتوحيد قوى كل أحزاب البروليتاريا العالمية الثورية فعلا، ومن ثمة تسهيل ودفع انتصار الثورة الشيوعية في العالم أجمع[٣٧].

٣ - الأممية الثالثة وخريف الثورة الأوروبية

لم تكن الأممية الثالثة المعلنة لتمثل مجموعة متجانسة، بل هي أقرب إلى النجم القطبي منها إلى حركة سياسية منظمة ومتناغمة، إنها بالعكس ملتقى لحركات جد متنوعة أفرزتها تجارب مختلفة ووقائع متعددة، ولكنها كانت تتقاسم كلها الإيمان والأمل في قيام ثورة عالمية.

ولا يجوز الحديث في هذه المرحلة بعد عن هيمنة بولشيفية على الحركة الشيوعية العالمية، فالحزب الشيوعي البولشيفي لم يكن يملك بعد قيادة متجانسة وموحدة، الشيء الذي أثر سلبا في وحدة القرار السياسي.

لقد كان مشكل لينين والقادة السوفييت هو التقدير الصحيح للقوى المتصارعة ومعرفة من هم الأعداء ومن هم الأصدقاء[٢٨] ضمن الأحزاب القائمة، فالهدف كان بناء حزب أممي من طبيعة جديدة، لا الانغماس في فيدرالية للأحزاب القومية مثلما جنحت إلى ذلك الأممية الثانية من قبل.

أما الخيط الفاصل في هذا البناء فقد كان عزل المجموعات والقادة المساندة للحرب، لكن وفي الوقت نفسه، مكافحة النزاعات اليسارية. ولقد دقق المؤتمر الثاني للأممية الشيوعية عام ١٩٢٠ هذا الاختيار وصاغ وثيقة تعرف بوثيقة الـ ٢١، شرطا للانضمام إلى الأممية [٢٩] ، وهي شروط كانت قادرة في رأي أصحابها على حل الأزمة. إن طبيعة الأممية وشروط الانضمام إليها كانا السؤالين المركزيين في أعمال المؤتمر.

من وجهة نظر لينين يتعين بناء حزب بروليتاري حقيقي عالمي، أين تناقش المسائل الراهنة وتؤخذ القرارات الحاسمة الخاصة بالفروع القومية، وذلك يعني بناء أحزاب شيوعية موالية وأمينة للأممية، ومن ثمة العمل على تخليصها من العناصر الإصلاحية أو «القومية» المنصهرة في الأحزاب الاشتراكية التقليدية «يتعين على الأحزاب المنتمية للأممية الشيوعية أن تكون مكونة على قاعدة المركزية الديموقراطية، ففي حالة الحرب المنتمية للأممية الشيوعية أن تكون مكونة على قاعدة المركزية الديموقراطية، ففي حالة الحرب الأهلية المحتدة حاليا ليس بإمكان الحزب الشيوعي أن يقوم بواجبه إلا إذا كان منظما بأفضل طريقة مركزية ممكنة، إذا لم يكن خاضعا للانضباط على شاكلة الانضباط في الجيش، وإذا كان للمركز أوسع السلط» (الشرط ١٢). وعلى هذه الأحزاب أن تسمي نفسها أحزابا شيوعية (الشرط١٧)، وأن تخلص قياداتها من العناصر الإصلاحية (الشرط٢)، وأن تنتخب لجنة مركزية جديدة تتكون على الأقل من ثلثين مناصرين فعليين للأممية الثالثة (الشرط٢٠)، وأن يطرد كل من يرفض شروط الانضمام إلى الأممية الشيوعية (الشرط٢١). ويتعين ليس فقط القطع مع العناصر الإصلاحية المكشوفة أمثال توارتي وكاوتسكي ولونقي وماك دونال (الشرط٧)، بل وكذلك

ضمان التصفية المتواصلة للعناصر البورجوازية الصغيرة (١٣)، وعلى هذه الأحزاب محاربة البورجوازية والإصلاحية، في الوقت نفسه، وبيان ضرورة ديكتاتورية البروليتاريا سوف تأخذ الدعاية والنشاط الثوري «طابعا شيوعيا» حقيقة (الشرط١)، ويدمج العمل الشرعي مع العمل اللاشرعي (الشرط٣) وسوف تقاد في الجيش (الشرط٤)، وفي الأرياف (الشرط٥)، وفي النقابات (الشرط٩)، ما يحمل مكافحة الأممية النقابية «الصفراء» المسماة بأممية أمستردام (شرط١٠). أما نشاط المجموعة البرلمانية فسوف يخضع لمراقبة شديدة (شرط ١١)، وعلى الأحزاب الشيوعية التنديد بالقومية الوطنية الاشتراكية والسلمية (شرط ٦)، وعليها كذلك مساندة حركات التحرر في المستعمرات (شرط ٢)، وأخيرا يتعيّن على هذه الأحزاب الخضوع إلى سلطة الأممية: وكل قرارات مؤتمر الأممية الشيوعية ملزمة (شرط ١٦)، وعلى كل حزب نشر الوثائق المهمة للأممية (الشرط ١٨). يتعين على كل حزب في غضون أربعة أشهر الاجتماع لتجسيد انضمامه إلى الأممية الشيوعية (شرط ١٩)، وأن تصادق هذه الأخيرة على برنامجه (شرط ١٥)، وعلى كل حزب تقديم دعم لا مشروط للجمهوريات السوفييتية في نضالها ضد أعداء الثورة (شرط ١٤). ولعل الشرط الأخير (شرط ٢١)، أي التنصيص على ضرورة طرد كل من يعارض هذه الأطروحات الأممية الشيوعية هو المقياس الفاصل والضامن لكل الشروط الأخرى.

لقد بدت هذه الشـــروط قاسية في نظر أحزاب غربيـــة تعوّدت على مرونـــة أكبر، مثل أن يندد كل حزب بالاشتراكية القومية أو المسالمة، مع ضرورة القطـــع الكامـــل والنهائي بالإصلاح وممـــارسة سيـاسـة الوسـط المعتدلـة، أو الاحتكام إلى مبادئ المركزية الديموقراطية.

يحلل ليون بلوم بجلاء هذه الشروط قائلا: «أنتم أمام كل، أمام مجموعة مذهبية (...)، إنها اشتراكية جديدة، وفي كل النقاط الجوهرية: تصور التنظيم، تصور علاقات التنظيم السياسي والتنظيم الاقتصادي، تصور ديكتاتورية البروليتاريا (...) في رأينا، يقوم هذا الكل على أفكار خاطئة في ذاتها، متعارضة مع المبادئ الأساسية والثابتة لاشتراكية ماركس، فهو يقوم من ناحية أخرى على خطأ واسع؛ نظرا إلى أنه يقوم على تعميم بعض خاصيات تجربة جزئية ومحلية، تجربة الثورة الروسية ذاتها، على مجمل الاشتراكية العالمية [٤٠] لكن، إذا لم يكن مطروحا للبعض مشكل الوفاء لتقاليد الاشتراكية الديموقراطية، فإنه بالنسبة للآخرين لا مكان خارج معسكر الثورة.

وفي الحقيقة لم تكن الشروط المجحفة للأممية الشيوعية لتقدر وزن التقاليد التاريخية لكل بلد، والأغرب من ذلك مـعـالجـة الأممـيـة للمـسـألة النقـابيـة [٤١]، إذ خـامـر الأمل القـادة البولشيفيك، بعد انضمام منظمة النقابات السوفييتية للأممية، أن تنسج النقابات الغربية على

منوالها، ولا عجب في ذلك فأغلب النقابات الإصلاحية الأوروبية لا تقدر على أن تفكر حتى في إمكان الفكرة ذاتها، كيف ذلك والنقابات الثورية ذاتها كانت تماثل بين الانضمام إلى الحزب وفقدان هويتها النقابية! لقد بدت القطيعة الأيديولوجية متأصلة بين المنظومتين في الأممية الشيوعية ومنظومة الأحزاب الأوروبية، وسوف يتركز الصراع حول الثروة المذكورة من قبل[٤٢].

ولعل المطالب المتناقضة للأممية ذاتها، بين ضرورة الامتثال الكامل أيديولوجيًا وتنظيميا للشروط المذكورة، وما نتج منه من طرد للعناصر الإصلاحية ومصارعة المنحى، اليساري تجاه العلاقة الخاصة بالانتخابات وبالتنظيمات الجماهيرية، هي التي حالت دون توظيف المنحى البولشيفي في سياسة وممارسة هذه الفروع الأوروبية.

إن الانجذاب القوي لهذه القوى نحو هوية وطنية قومية هو كما ذكرنا في بداية المقال مركز العطالة الرئيسي في العلاقة المتوترة بين المركزية البولشفية والشيوعية الأوروبية، التي بدت غير متحمسة، لأنها كانت على وعي بعدم قدرتها على الدفاع عن شروط الأممية الشيوعية شكلا ومضمونا، والمحافظة على وحدتها وخصوصياتها في الوقت نفسه، وهو ما حصل بالفعل في فرنسا في مؤتمر تور سنة ١٩٢٠[٤٣] وخاصة في إيطاليا في مؤتمر ليفورن[٤٤]، حين انقسم الحزب الاشتراكي الإيطالي بين أقصى اليسار مع بورديجا وجرامشي وتوليان، وبين مجموعة سراتي المنضوية تحت لواء الأممية الشيوعية، لكن المتحفظة عن بعض شروطها، وأخيرا مجموعة اليمين بقيادة توراتي المعادية لها. إن هذه اللوحة الفسيفسائية لهي في واقعها إفراز لتناقضات داخلية خاصة بالمجتمع الإيطالي ذاته وترجمة لتشكل مواقف متقابلة كلها. لقد منح مؤتر الحزب الأغلبية لسيراتي ضد غرامشي وبورديغا والنتيجة الحتمية لذلك كان انقسام الحزب ومغادرة هذا القائد صفوفه من أجل تكوين حزب شيوعي إيطالي، وفي ذلك فشل للأممية الشيوعية التي لم تكن جاهزة لفهم واقع تلك الأحزاب[٤٥].

لقد أضحى الموقف من الأممية الشيوعية محور[٤٦] الصراعات والانقسامات داخل كل التنظيمات الشيوعية الأوروبية، وحتى الأحزاب التي لم تمانع في الانضمام إلى الأممية فإنها بقيت مترددة تجاه الشروط الصارمة المفروضة من قبل هذه الأخيرة. إن تاريخ الأممية الثالثة هو بحث عن توازن مفقود بين المركز والمحيط. وحتى إذا رام البعض الحديث عن منعرجات عديدة رافقت في كل مرة مؤتمراتها العديدة، فإن التوتر بقي قائما بين منحى توسيع جبهة القوى الثورية والإبقاء على آليات تنظيمية مركزية ما فتئت الأممية في مستوى سلطتها التنفيذية تذكر بها فروعها.

وليس من السهولة في شيء التوفيق بين المنحى المتصلب للمركزية الأممية خاصة في مستوى التنظيم وبين رفع شعار السياسة الجبهوية، وقد رأينا كيف ظلت عملية الامتثال

لشروط أممية سيئة الفهم والتطبيق. وهي تزداد تعقدا وحدة تجاه سياسة الجبهة الموحدة فكيف يمكن إذن تبرير مطلب تطبيق شروط الانضمام إلى الأممية الشيوعية وما يليه من ضرورة التخلص من العناصر الاصلاحية من ناحية، والدعوى إلى التعاون مع هؤلاء الخصوم من ناحية أخرى؟ ألم تكن الأممية أول من نادى بالتخلص الملح منهم[٤٧]؟.

لم تفلح الأحزاب الشيوعية الأوروبية في الحقيقة في حلّ هذه المفارقة، فظهرت مترددة جدا في البداية، ونقدية لاحقا، أما النتيجة المباشرة فهي تواتر الانقسامات داخل هذه الأحزاب وتقلص وزنها[٤٨].

وبالتوازي، اشتد الصراع داخل الحزب البولشيفي بين تيارين مؤثرين لا يجمع بينهما أي شيء، ففي حين ظهر جناح أول[٤٩] يرغب في مواصلة تجربة الاقتصاد السياسي الجديد اللينينية، التي تعتمد في المقام الأول على تنمية الإنتاج الزراعي، والسماح بمنطق الربح للمزارعين الصغار، ظهر جناح ثانٍ ينادي بتطهير المنظومة الصناعية، ومن ثمة يبسط سلطة الدولة على كل المجالات وبالخصوص على مجالي الصناعة والتجارة. ويتستر وراء هذه الاختلافات حول السياسة الاقتصادية، صراع من أجل السلطة يقوم على إحكام السيطرة على الحزب البولشيفي ذاته، وتطويع مسار ومنطق الثورة، وتاريخيا توّج هذا الصراع بانتصار الجناح الأول بقيادة ستالين، الذي تمكن من السطو على الحزب وعلى تنظيماته، خاصة بعد موت لينين وتخلي زعيم الجناح الثاني تروتسكي عن المعركة وانسحابه من الحزب في مؤتمر مارس.

لقد أضحى الخضوع لستالين القاعدة في نشاط الحزب، فلا مجال للنقاش مطلقا داخله، ولا مكان للصراعات الفكرية والأيديولوجية بين أعضائه. ولم تسلم الأممية الشيوعية . ضرورة . من هذا الخطر الجارف، فحطم حلم الثورة العالمية وأصبحت مجرد آلة تساند الثورة الروسية بعماء.

إن البحث عن تجانس خطوط الأحزاب الشيوعية الأوروبية مع أنموذج المركز كان هدفا في ذاته جسد بحق زمن «البلشفة» داخل كل الأحزاب الشيوعية، ومنطق هذه «البلشفة» إنما هو المساندة اللامشروطة لروسيا ولقائدها[٥٠].

ويمكن معاينة هذا التوجه في مؤتمر الأممية الخامس المنعقد سنة ١٩٢٤[٥١] (من ١٧ يونيو إلى ٨ يوليو)، حيث همّش الحوار السياسي، والأغرب من ذلك طلب الروس من مؤتمري الأحزاب الأخرى عدم إثارة الوضع الداخلي للحزب البولشيفي، وهم بذلك صادروا وأحرقوا الأسس التنظيمية التي قامت عليها الأممية، إذ لا يوجد في مواثيقها ولا في نصوصها ما يبرر هذا المقام الفريد للحزب البولشيفي، فهو مجرد فرع من فروع «الحزب الأممي» البروليتاري مثله مثل كل أحزاب الشيوعية الأخرى.

وبقدر ما همشت السياسة، بقدر ما وقع التركيز في المؤتمر على المسائل التنظيمية، وقدّم النموذج التنظيمي البولشيفي باعتباره أرقى شكل يتعيّن على الأحزاب الشيوعية النسج على منواله تنظيميا وعمليا. ودعا المؤتمر كل حزب إلى إعادة هيكلته ونقل نشاطه من مكان السلطة إلى مكان العمل.

وتتطلب هذه العملية كثرة نوعية في طبيعة الحزب، فمكان السكنى هو الفضاء الطبيعي للإصلاح البورجوازي القائم على أولوية الانتخابات. أما مجال العمل فهو مركز حركة الحزب الشيوعي، الذي يطمح إلى قيادة العمّال قصد إنجاز الثورة والوصول إلى الحكم، ويهدف هذا المنهج الجديد إلى إضفاء طابع طبقي بروليتاري وعسكري على كل الأحزاب الشيوعية.

لم تعد فضيلة الأحزاب الأولى تفعيل النقاشات المذهبية والنظرية فحسب، بل الانصهار في سياسة موسكو ومساندتها. أما النتيجة المباشرة لهذا المنهج الجديد فهي تقلص حجم وتأثير الأحزاب الشيوعية في الأحداث. فلم تعر اهتماما بالمؤسسات الصغرى، وتركت مجموعات عدة من الأفراد وكل الطبقات الوسطى مهمشة. ولم يعد بعد ذلك بالإمكان الانشغال بموضوع الجبهة الموحّدة. التخلي عن الطبقات والفئة الوسطى جعلها عرضة للانجذاب الفاشي، ولا نجاور الخطأ إذا أكدنا على أن انتصار الفاشية في إيطاليا أولا وفي ألمانيا لاحقا كان هو نتيجة مباشرة وحتمية لذلك الاختيار الأعمى للأحزاب الشيوعية ذاتها. لم يعد نشاط الأحزاب الشيوعية الأوروبية مستقلا، فهيمن الطابع الأداتي ودفعها إلى صياغة نشاطها طبق إرادة ليست بالضرورة إرادة «القيادة البروليتارية الأممية» بل إرادة فرد هو ستالين.

ويمكننا أن نقف على مفارقة لم تنفصل أبدا عن هذه الأحزاب الشيوعية الأوروبية، فإذا سلمنا بأنها طبعت بأنموذج البولشفية، في مستوى تنظيمها وفي مستوى قيادتها، فذلك لم يمنعها من أن تكون الأداة الفاعلة في نهج سياسة جديدة، سرعان ما ستدير الظهر إلى المبادئ وإلى إستراتيجية الأممية.. لقد أصبحت المهمة الأساسية للحركة الثورية الاشتراك في الجبهة المناهضة للفاشية والدفاع عن الديموقراطية البورجوازية وانتهاج سياسة جبهوية، وهو إقرار واضح بحدود الطبقة العاملة. وبإمكاننا تقديم أمثلة عديدة مدعمة لطرحنا، إذ يكفي التذكير بانتصار الجبهة الشعبية بفرنسا في ١٩٣٦، ورسم نتائجها المادية والرمزية «بألفاظ الهوية الشيوعية يكون بإمكاننا الحديث عن ثورة أضفت على الحزب الشيوعي الفرنسي طابعا جماهيريا لامثيل له»[٤٢]. صحيح أن الجبهة الشعبية لم تعمر طويلا (أقل من سنة)، ولكن وعلى رغم قصر التجربة فقد جسدت مشروعا جديدا للهوية الشيوعية الفرنسية، هوية صارت رمز الهويات الشيوعية الغربية الأخرى، ورسمت في الذاكرة الشيوعية ذاتها.

لم يكن الأمر على هذه الشاكلة تجاه ستالين، فالاختيار المهيكل للإستراتيجية الوحدوية متناقض في ماهيته مع آليات فكر وعمل ستالين، وليس هناك تناغم في فهم محتوى الجبهة: فهي في منظور ستالين أداة للدفاع عن روسيا. وتاريخيا، فشلت الجبهة الشعبية في تحقيق غايتها الأولى: منع اندلاع الحرب وإعادة توحيد الحركة العمالية، لكنها نجحت في مصادرة غائية الثورة الأممية، فتأميم الأحزاب الشيوعية هو سبب دمجها في بنية مجتمعاتها وشرط تحقيق وفاقها مع محيطها ومع عاداتها، فتخلصت هذه الأحزاب من انفصام شخصيتها السياسية المجسدة في تباعد البعدين الثوري (الشيوعي) والاجتماعي (القومي). ولا يعني فشل تجربة الجبهة الشعبية بالضرورة فشل مبدأها، فقد صار الحزب الشيوعي الفرنسي متفتحا على العامل وعلى العاطل، على المندمج وعلى المهمش.

وقد غذى هذا المنحى الحلم والأمل الجماعي في إمكان «تحصيل السعادة» في الدنيا. هذا الحلم وذلك الأمل سرعان ما صدما بمعاهدة التحالف الروسية - الألمانية، فقد اربكت هذه المعاهدة كل الأحزاب الشيوعية الغربية، وأثارت شكوكا عديدة داخل قواعدها، على رغم أنه في الظاهر قُدمت المعاهدة كأخف الأضرار لحماية الثورة الأم من خطر النازية، لكن في الباطن لا يمكن عزلها عن محاكمات موسكو الشهيرة[٥٢]، فلم تكن الثورة هم ستالين. وعلى رغم ذلك انخرطت معظم الأحزاب الشيوعية الغربية في منطق سياسة الدفاع عن موطن الشيوعية المركزي، والأغرب أن معظمها لم يكتف بقبول وجهة نظر ستالين حول المحاكمات، بل دافع عنها!

ولم يعد الموقف من الحرب مطابقا لطرح لينين تجاه الحرب الكونية الأولى، فليست غاية الحزب تحويل الحرب إلى حرب أهلية، غايتها تحقيق الثورة الشيوعية، وتحويل الحرب إلى «هزيمة ثورية»، بل إن مهمة الحزب الآن إنما هي البحث عن أفضل تماثل مع حركة التحرر من خطر النازية.

وبالفعل رسمت المقاومة الجبهوية ملامح الهوية الشيوعية الأوروبية، لكن لم تساعدها على استيعاب خصوصيات ما بعد الحرب، وفي المقام الأول مسألة المشاركة في السلطة خارج منطق الصراع الطبقي، وبالتالي تحديد نمط الديموقراطية التي تسعى إليه، وطبيعة الطريق المؤدية إلى بناء الاشتراكية. وإذا علمنا كيف غيرت الحرب تركيبة هذه الأحزاب وحرمتها من أفضل عناصرها القيادية، يصبح بإمكاننا فهم صعوبة معادلة حالة السلم. ليس مقصدنا هاهنا رسم تجارب الأحزاب الشيوعية الأوروبية بعد لحظة التحرير، لا في الديموقراطيات الشعبية ولا في الأحزاب الشيوعية الغربية الأخرى، ولذلك سنقتصر قولنا على بلورة حدث كبير لا يمكن تجاهله، إذا رمنا رصد حركة نضج الهوية الشيوعية الأوروبية.

٤ - المؤتمر العشرون للحزب البولشيفي: من الصدمة إلى الصحوة

لا يختلف المؤرخون والمهتمّون بالحركة الشيوعية في نعت سنة ١٩٥٦ بالمنعرج التاريخي للحركة الشيوعية العالمية[٥٤]، فهي نقطة فاصلة جوهرية حاملة لبذور انفجار البعد الغائي الملازم للهوية الشيوعية، ففي فبراير من السنة نفسها انعقد مؤتمر الحزب البولشيفي، وكشف فيه السكرتير الأول خورتشوف نص تقرير صاغه المؤرخ بوسوبولوف حول انحرافات تجربة ستالين، ويوضح تمهيد التقرير نمط الثورة المرتقبة، لكن كذلك حدودها. إذ نقرأ في بداية هذا التمهيد ما يلي: «أثار تقرير اللجنة المركزية للموتمر العشرين أشياء كثيرة حول أخطار عبادة الشخصية»، ويشير إلى عواقبها السيئة. بدأت اللجنة المركزية، بعد موت ستالين، تطبيق سياسة تفسر باقتضاب وبطريقة موجبة، غرابة جعل شخص فوق البشر ومنحه وصفا فوق طبيعته، يساوي بينه وبين الإله، عن الفكر الماركسي اللينيني على رغم انه لا احد ينكر دور القائد ستالين في تحذير وفي إنجاز الثورة الاشتراكية، إن ما يهمنا هاهنا هو معرفة سبب تنامي عبادة شخصيته، ولماذا صارت هذه العبادة مصدر انحرافات خطيرة لمبادئ الحزب وللديموقراطية فيه وللشيوعية الثورية. وتعد اللجنة المركزية ضروريا وجود ضرورة مطلقة تقديم كلّ الملف الخاص بهذه المسألة للمؤتمر[٥٥].

يبدو التمهيد حذرا جدا، فيذكر بخصال ستالين، ويرجع سبب تراكم المشاكل المطروحة إلى ظاهرة «عبادة الشخصية». وليس الأمر على ذلك النحو في نص بقية التقرير الذي لا يتغافل عن ذكر وصية لينين القاسية تجاه ستالين، ويتحدث عن عمليات المنفى الجماعية والإعدامات العديدة من دون محاكمة ومن دون تحقيق، وكذلك بالدور المخجل لستالين في القضية اليوغسلافية واضطراب مواقفه في قيادة الحرب[٥٦].

ليس من الصعب الوقوف على مجموعة من التناقضات في صلب التقرير ذاته. **فأولا** لا يعقل تخيل كارثة ما حدث ستالين والمقربين منه. ولا يعيننا التحليل على فهم خصائص المرحلة التي عاشتها الحركة الشيوعية العالمية. وثانيا لا يستطيع السكرتير الأول وكل قيادة الحزب البولشيفي التركيز على التنديد بتصلب القيادة الستالينية من ناحية، ومطالبة الأحزاب الشيوعية بالتبعية اللامشروطة، من ناحية ثانية. وأخيرا لقد حطّم التقرير أسطورة وعقيدة تعلّق الحركة الشيوعية بهما. فتحطيم الرمز من دون تعويضه ينتج بالضرورة فراغا أيديولوجيًا، وسياسيا لم تخرج الحركة الشيوعية العالمية سالمة منه، وفعلا فقد تسربت الصدمة إلى الديموقراطيات الشعبية، وأفرزت الخلاف العقائدي الصيني السوفييتي، وركزت بالخصوص فكرة موت الأنموذج.

وقد شهدت بولونيا موجة كبيرة من الاضطرابات، وضعت القيادة السوفييتية أمام إحراج كبير: إما نهج الحل القمعي العسكري وإما القبول بالحل السلمي. وإذا سلمنا بأفضلية الحل الثاني فذلك لا يعني أبدا القبول بمنطق المراجعات الأليمة، وهو ما حدث فعلا عندما عاد «قوميلكا» إلى حظيرة الحزب، بعد أن نُعت في سنة ١٩٥٠ بالخائن وبالرجعي. لم يمنع هذا الحل السلمي للأزمة البولونية إضفاء صفة الرمز على تمرد البولونيين، فلم تمض إلا أشهر قلائل حتى جاء دور المجر، لكن في هذه المرة، اختلف الحل، وقُضِي على تمرد المجريين عسكريا من قبل جيوش حلف فرصوفيا.

لقد أفرزت أحداث المجر هشاشة تمشي الخط الإصلاحي الخروتشوفي، وحدود الاستقلالية المسموح بها، فلم يعد بإمكان الأحزاب الشيوعية الأوروبية المحافظة على منطق الإجماع داخل الحركة الشيوعية العالمية.

إذا كان بعض القادة الشيوعيين من أمثال تورا وتوفياتي على علم بما يحدث في موسكو، فذلك لا يخفف من صدمتهما لضخامة الفاجعة. وإذا كان لا يمكن طمس كونهما انصهرا في اختيارات ستالين وخضعا مثل غيرهما لأوامر موسكو، وكانا مثل ستالين موضوع «عبادة» في حزبيهما، كيف يمكنهما شرح الكارثة الستالينية والتوفيق بين نقد سياسيته ومواصلة الزعم أن الاتحاد السوفييتي لا يزال أرض الشيوعية المرتقبة؟

مرة أخرى تختلف السبل، ففي نظر الحزب الشيوعي الإيطالي، لا يمكن تفسير ظاهرة بيروقراطية الدولة على شاكلة تقرير خروتشوف، لأن ستالين إنما هو مجرد تعبير عن وضع هو صانعه، وأنه نجح في ذلك لأنه برز بخصال كثيرة ساعدته على قيادة جهاز من نمط بيروقراطي فرض سيطرة كلية على أنماط الديموقراطية الممكنة الأخرى، وقد انصب شغل تولياتي خاصة على نتائج تقرير خروتشوف وبدأ تحليلا من نمط غير معهود في الذاكرة الشيوعية يقول: «ينتج وليس في ذلك شك، لا فقط ضرورة، بل رغبة، في استقلالية الحكم ما انفكت تتعاظم لأن مجمل النسق (الشيوعي) أصبح متعدد المراكز. وفي داخل الحركة الشيوعية ذاتها لا يمكننا الحديث عن قائد فريد، بل عن تقدم ينجز باتباع طرق مختلفة بوضوح»[٥٧].

لعل اللافت للنظر في هذا القول ما تحمله عبارة «تعدد مراكز الشيوعية» من دلالات، فضد وجهة نظر روسيا يتعين في نظر تولياتي عدم حصر الظاهرة الشيوعية في الحزب الشيوعي الإيطالي، بل ينبغي حملها على كل التيارات الشيوعية والاشتراكية، وعلى كل حركات التحرر في العالم[٥٨] فليس بالضرورة أن يقود الشيوعيون عملية بناء الاشتراكية خلافا لمطالب المركز موسكو. وتندرج هذه القراءات الجديدة ضمن تغيرات عميقة شهدتها المجتمعات الغربية، فالأحزاب الشيوعية، منذ «تقرير خروتشوف في حالة اضطراب مؤلمة مثلما أن مجتمعاتها كانت في حال نمو سريع ومخاض عسير»[٥٩].

٥ - الاقتصاد ضد الثورة أو مفارقات الأوروشيوعية

لم تخرج الأحزاب الشيوعية الأوروبية سالمة بعد إفشاء تقرير خروتشوف حقائق ما حصل في بلد الشيوعية المركز، فبدت مضطربة وحائرة وأصبحت مرجعياتها وقيمها ومعتقداتها موضع تساؤل، ومزّق انقسام الحركة الشيوعية النماذج المعهودة.

وإضافة إلى هذه التحولات الأيديولوجية صدمت الأحزاب الشيوعية الغربية بنسق تغيرات اجتماعية سريعة جدا، لم تكن جاهزة لفهمها وللتأقلم معها، فقد دمّرت الحرب الكونية البنية الاقتصادية لمعظم البلدان الغربية وأنتجت وضعا اجتماعيا هشا ومأساويا. وكان المطروح إعادة بناء وتعمير ما حطمته الحرب، هذه العملية المكلفة جدا، التي تتطلب أموالا كثيرة لا تقدر أوروبا المنهكة على توفيرها. فكانت مصادر التمويل أمريكية ضرورة، وهذا يعني ارتباط الاقتصادات الأوروبية بعد الحرب ليس فقط بأمريكا، بل بأنموذج عيشها. ولم تمض بعض السنوات على هذه الاستثمارات الضخمة حتى بدأت النتائج تظهر للعيان، ودخل الاقتصاد الأوروبي في مرحلة جديدة أعادت هيكلة النسيج الصناعي وتحديث الآلة الإنتاجية ومسالك التجارة. وقد دفعت هذه التغيرات التنمية الاقتصادية ودعّمت الدخل القومي والفردي وأفرزت تحولات اجتماعية وثقافية متعددة.

فاجتماعيا نشطت حركة اليد العاملة وانتقلت من مجال الزراعة إلى مجال الصناعة والخدمات، وهذا يعني حصول تغير في التركيبة العاملة ذاتها وفي نمط العيش، فظاهرة الاستثمار في إنتاج الحاجات الاستهلاكية غيرت طبيعة العلاقات الاجتماعية، ونوعت الحاجات الاستهلاكية وأبرزت قيما جديدة وأشكال حياة جديدة ومصادر ترفيه عديدة في الواقع. وقد فوجئت الأحزاب الشيوعية الغربية بهذا النسق المتسارع، والأمر نفسه يصدق على النقابات، فاندمجت الأحزاب والنقابات في منطق النمو المتواصل للحركة العاملة، ولم تعِ التغيرات الاجتماعية في مستوى تركيبة النشاط الاقتصادي (ثورة الخدمات)، وأنه لم تعد الأشكال التقليدية والمطلبية النقابية نافذة التأثير. باختصار لم تكن الأحزاب الشيوعية جاهزة لفهم ما حصل في بنية نضالها.

ولا غرابة إذا كانت أحداث مايو ١٩٦٨، وهي ترجمة لمطالب نوعية جديدة، سترى النور خارج أطر الأحزاب الشيوعية، وأنها ـ مرة أخرى ـ لم تحدد، هذه الأحزاب، مواقفها بشكل موحد؛ فتعددت رؤاها بين باحث عن ضرورة تأقلم نشاط الحزب مع الأحداث، ونهج طريق عكسي، فقد رفع الحزب الشيوعي شعارا ضد كل منطق «التفقير المطلق للشعب الفرنسي»!

لقد كان ما يحدث في المجتمع، يحدث كذلك في بنية الحزب، إذ فقد كل من الحزب الشيوعي الفرنسي والحزب الشيوعي الإيطالي قائديهما التاريخيين توراز وبلميرو تولياتي، فنشر الحزب الشيوعي الإيطالي وثيقة هي وصية الحزب، يذكّر فيها بالاستقلالية الضرورية للأحزاب الشيوعية، قائلا: «ينبغي أن تتحقق وحدة الحركة الشيوعية العالمية في تنوع المواقف السياسية الملموسة المطابقة للوضع ولدرجة نمو كل بلد». هذه الوصية هي إعلان بولادة توجه جديد في الحركة الشيوعية الأوروبية، هو الأوروشيوعية التي هي في المقام الأول إثبات بوصل هذه الأحزاب في نسيجها القومي.

لقد اقتنعت الأحزاب الشيوعية الأوروبية بأن النموذج السوفييتي غير قابل للتطبيق في البلدان الرأسمالية المصنّعة. وطرح موت الأنموذج ضرورة تصور «اشتراكية ذات وجه إنساني» متأتّية من التقاليد الديموقراطية للحركة العمالية الأوروبية، ينصهر في تاريخ كل بد أوروبي ويتطلب إخفاء الديموقراطية داخل حياة الحزب، ولا يمكن تجسيد هذا المطلب إلا بإدخال مدوّنة على مبدأ المركزية الديموقراطية المتصلب.

لكن مثلما يلاحظ جيلبار بوسرمان فإن لفظ الأوروشيوعية يشير إلى طريق أوروبي، أما الإستراتيجية المتبعة فهي وبشكل غير متساوٍ طريق وطنية، تتطلب هذه المقاربة الجديدة نمط علاقات جديدة مع المركز. نمط يقوم على استقلالية التوسع، ويفترض رفض النماذج الموجودة ورفض مركز تطبيقي مرجعي لكل أحزاب الشيوعية.

ما يلفت الانتباه هو التناغم الكبير والهوة الكبيرة والمخصصة لهذا المنهج الجديد، لم يعد العالم منقسما إلى شطرين متقابلين كليا، وليس من واجب الأحزاب الشيوعية الدفاع اللامشروط عن المعسكر «الاشتراكي». وإذا كانت الأوروشيوعية قديمة ومتأصلة في تاريخ الأحزاب الشيوعية ذاتها، فإن نشأتها حديثة يمكن تحديدها في اجتماع الأحزاب الشيوعية الأوروبية في بروكسل، في يناير من سنة ١٩٧٤. ولقد شرّع اللقاء عرض الخلافات بين هذه الأحزاب علنيا، وتواتر الاجتماعات التأسيسية المتناغمة في لقاء برلين في ١٩٧١ ولعلّ التاريخ المرجع هو لقاء مدريد ١٩٧٧، الذي جمع قادة الأحزاب الفرنسية والإيطالية والإسبانية.

ظنّ الملاحظون أن اللقاء هو نشأة الأوروشيوعية لكن ما حدث هو العكس، أي كان بداية النهاية، فالخلافات كثيرة ومتعددة؛ إذ كان زعيم الحزب الفرنسي لا يريد القطع الكامل مع موسكو، وزعيم الحزب الإيطالي يمانع في بناء هيكل شيوعي أوروبي، وزعيم الحزب الإسباني لا يتصور أوروشيوعية من دون هيكل تنسيقي. وفي الحقيقة تعددت المواقف وتباينت، لأن كل حزب لم يكن مستعدا لعملية القطع مع مركز الأم روسيا، ففي وقت أصبحت فيه الحركات السياسية كونية ومؤسساتية ظهرت الشيوعية كحركة مؤممة،

ولقد أثبتت السنوات الثمانين انطواء هذه الأحزاب على ذاتها داخل الحدود القومية، ومن ثمة هذا الانطباع بوجود نوع من الأوروشيوعية، في «عقر دارها»، أي في بلد واحد.

تقييم وآفاق

لماذا فشلت التجربة الشيوعية؟ ذلك هو السؤال المحور الذي خامرنا في هذا البحث، فالتحولات الفكرية من مركز الثورة الأم إلى محطيها (الطبيعي) الأوروبي هي إفراز لترددات عديدة كان علينا توضيحها، ورسم معالمها، وتحديد مقوماتها.

وقد خلصنا إلى مجموعة من الأطروحات نتمنّى أن تغني النقاشات النظرية داخل المنشغلين بهذه القضايا:

١ - إذا سلّمنا بتهافت القراءة الأيديولوجية الموظفة والموجهة، كان علينا توفير صياغة جديدة لفهم طبيعة العلاقة بين مركز الثورة ومحيطها، لا تكون سجينة للذاتية المتحاملة التي تزعم أن وراء إخفاق التجربة الشيوعية أسبابا ذاتية خالصة تتعلق إما بإرادة شخص وإما مجموعة وإما حزب.

٢ - لا تفسر هذه القراءة منطق الأشياء بقدر ما تشرّع لمنطقها الخاص. إن فشل الشيوعية في المركز (روسيا) هو نتيجة مباشرة لعدم نضج البنية الاجتماعية والاقتصادية لهذا البلد، ومن ثمة عدم إمكان تلاؤمها مع المرجعية النظرية لماركس[٦٠].

٣ - فجوهر كل محاولات القادة الروس هو تعنيف لواقع غير قادر على تحمل ثقل التحولات الاجتماعية والثورية. ولعل المفارقة التي أهملت في منطق الثورة الروسية هي تلك التي تتعلق بماهية الاشتراكية ذاتها وبشروط إرسائها كنظام اجتماعي. فالاشتراكية في نظر ماركس لا تعني القضاء على المشتركين ولا تتماثل أبدا مع عناصر الفقر والحاجة. ويؤكد ماركس في «رأس المال» على ضرورة توافر عناصر الثراء والوفرة كمرحلة قصوى لنمو قوى الإنتاج الرأسمالي. لقد كان في هذا المؤلف مشدودا بالرأسمالية، وبمنطقها أكثر من انجذابه إلى الاشتراكية أو إلى الشيوعية[٦١].

٤ - إن تجربة الاقتصاد السياسي الجديد (La NEP) في روسيا البولشفية هي خضوع رأسمالية الدولة كعنصر فاعل في تثوير قوى الإنتاج في بلد متخلف، لكن ورثة ماركس في روسيا لم يعثروا على ما ينير سبلهم حول طبيعة السلطة في بلد يزعم تحقيق الثورة البروليتارية.

٥ - لا شك في أن ماركس ناقش طويلا مسألة الدولة وسلطتها وتأصل الاغتراب فيها، ودعا إلى ضرورة تخلص الفرد منها كشرط أول لتحرره[٦٢] لكنه يصل إلى تناقض واضح في هذه النقطة، بل إلى توتر أبدي بين تصورين للسلطة، توتر لن يجد حلا لدى القادة البولشيفين أيضا.

فالدولة في نظر ماركس هي فضاء للعلاقات الاجتماعية، والاقتصاد هو الفضاء التاريخي للعلاقات السياسية في المجتمعات الإنسانية، وهو ما يربط بين الدولة والمصلحة الطبقية، ولذلك لا تنفصل الدولة البتة عن السلطة، إنها تنظيم للطبقة المالكة، هدفه حماية هذه الطبقة ضد من لا يملك، وتتجسد هذه الحماية في هيكل منظم مختص يعبر عن سلطات المجتمع، يخلص ماركس حولها إلى يقينين متقابلين: أولا تواصل وثبات التقابل دولة/مجتمع، وثانيا اعتبار الدولة بصفتها جهازا لطبقة اجتماعية خاصة[١٣].

٦ . استعمل ماركس عبارة «ديكتاتورية البروليتاريا» بصفتها وسيلة لتنظيم المجتمع الثوري، لكن هذا الاستعمال لا يحل التناقض في فكر ماركس، فعندما ينادي بضرورة المرور بهذه «الدكترة»، فهو لا يقر بأنها تمثل نظاما سياسيا عادلا. يوجد في قيم ماركس تعارض جوهري بين قيمة الحرية وقيمة الدولة، وذلك ما يفسر رفض ماركس في نقد برنامج جوتا [١٤] زعم حزب العمال الألماني بناء دولة حرة.

٧ . تتقابل هذه «الفوضوية» الفلسفية لماركس مع نقده اللاذع للفوضويين في مجال السياسة [١٥]، فإذا كانت الفوضوية تنحى إلى تحطيم الدولة لأنها مصدر الشر الأول، ينادي ماركس بضرورة افتكاك السلطة شرطا لإثبات وجود البروليتاريا ذاتها.

٨ . تتعارض هذه الأفكار مع تاريخ روسيا المجد لفكرة الدولة[١٦]، فبقدر ما كانت فكرة العدالة الاجتماعية منصهرة في الوعي الجماعي لسكان روسيا، بقدر ما همشت قيمة الحرية. وتحمل فكرة العدالة الاجتماعية تأصل الفوضوية المتسترة في الشعب الروسي، وقد فهم باكونين كيف ترسم هذه الفوضوية ذلك الوعي الجماعي، وكيف يخضع الفرد الروسي للدولة من دون وعي منه، فكأنما لا مستقبل للحرية إلا خارج منطق الدولة.

٩ . عندما بدأت الحركة الثورية الروسية تنتظم بالانتقال من النقاش الفلسفي إلى النقاش السياسي حول أشكال وأهداف العمل الثوري، أصبحت قضية السلطة وتنظيمها مسألة جوهرية لكل مجموعة ولكل فرد. فالحزب الاشتراكي الاجتماعي، وريث ماركس، سرعان ما ابتعد عن الفوضوية ليطرح كيف يمكن للسلطة الثورية تقمص أشكال سلطة الدولة. لا شك في أن مقصد الثورية الاشتراكية كان إخضاع الدولة للمجتمع لتجنب الانفصام القديم بين الدولة والمجتمع، لكن ذلك لا يمنعنا من اعتبارهم فاعلين حقيقيين قبل الثورة البولشفية في إرساء منعرج حقيقي مجاله منزلة الدولة ذاتها في المجتمع.

لم يعر الاشتراكيون الديموقراطيون الروس أهمية تذكر لمسألة طبيعة السلطة، لأنهم كانوا منشغلين بطرق النمو في البلاد. هل يتعين على روسيا المرور بمرحلة الرأسمالية، وبطريقها الشاق؟ وإذا كان المنشفيك مقتنعين بطول وبصعوبة المنهج الرأسمالي، ولكن بضرورته أيضا فإن الشق الآخر، البولشيفيك، وعلى رأسهم لينين

كانوا يبحثون في القضايا التقنية لافتكاك السلطة، والطرق المؤدية إلى ذلك والوسائل الضرورية المستعملة.

١٠ . يعالج مؤلف لينين «الدولة والثورة» قضايا السلطة والدولة، ويترجم الكاتب تردد ماركس ذاته. وعندما يكتب لينين: إن دولة ما بعد الثورة هي دولة كل فرد، وإنها لا تتطلب مهارة خاصة، وإنه بإمكان «الطباخة» تدبير شؤونها، فهو يواصل مبحث ماركس في كمونة باريس وفي نقد برنامج جوتا. لكن، وعلى عكس ماركس، لم يعد تفكيره نظريا فقط بل أضحى عمليا كذلك، هذه الممارسة لا تماثل فكر ماركس، لأن كل قرارات لينين كانت تسير نحو الهدف نفسه: ألا وهو تدعيم منطق النظام ووسائله الخاصة التي تُفرَض على المجتمع قسرا.

وقد كتبت روزا لوكسنبورغ من أعماق السجن صفحات تعبّر عن نفاذ بصيرة لا مثيل له: «إن الخطأ الأساسي في نظرية لينين وتروتسكي هو كونهما تماما مثل كوتسكي يقابلان الديكتاتورية الديموقراطية (...). فالديكتاتورية كامنة في نمط تطبيق الديموقراطية، لا في القضاء عليها بخنق الحقوق المكتسبة والعلاقات الاقتصادية للمجتمع البورجوازي. وفي غياب هذا الشرط ليس بالإمكان تحقيق التحول الاشتراكي (...). فبقدر ما نحن على بينة بما يتعين القضاء عليه، بقدر ما نحن على جهل بما يجب إنجازه، ولا شيء من هذا القبيل مدون في برنامج الحزب، ولا في أي مؤلف اشتراكي (...). إن الحرية هي حرية من يفكر بشكل آخر، من دون الحرية تنحو كل الحياة منحى الاضمحلال والموت»[17] فما أبعدنا عن مقدرة «الطباخة» على تدبير شؤون الدولة على شاكلة تدبير شؤون المنزل، كما كان يزعم لينين في الدولة والثورة!

١١ . فشلت الشيوعية المركزية في تصدير الثورة إلى أوروبا المصنعة، لأنه لم يكن بإمكان الأحزاب الشيوعية الأوروبية الانصهار في منطقها، إذ كانت هذه الأحزاب منجذبة إلى وقائع قومية وتاريخية، حددت ورسمت معالم هويتها. وحتى إذا رامت هذه الأحزاب الانخراط في بناء نهج أوروبي خاص بها، فإنها لم تفلح، ليس فقط لتوتر العلاقات مع المركز/روسيا، بل لأنها لم تع مضمون وشكل ما يحدث في بنية مجتمعاتها[18] هي ذاتها. فالهوية القومية هي في نظري مركز العطالة في نشاط هذه الأحزاب، ولعل المفارقة التاريخية[19] إنما كانت حدوث الثورة في فضاء خارج منطق كان يعتبر الثورة نتيجة حتمية لتطور قوى الإنتاج الرأسمالية. إن هذا التطور المتنامي لم ينتج الثورة المرجوة، بل صادرها. وإذا كانت الثورة المركزية قد فشلت لفقر بنيتيها الاجتماعية والاقتصادية، فإن ثورة المحيط قد فشلت بدورها في إغناء مجتمعها. إن أزمة الحركة الثورية والأحزاب الشيوعية إنما كانت أزمة الاعتقاد في إمكان تغيير جذري للنظام الرأسمالي آنذاك[20] في حين أننا اليوم أمام حال يكون فيها اقتصاد السوق بدهيا ونظام عولمة ليس مجرد تعميم له، بل نحن في بداية مرحلة جديدة كليا من التاريخ الرأسمالي.

H. Marcuse, La fin de l'utopie, 1967, trad. franç., éd. Seuil, 1968; A. Gorz, Adieux au prolétari- 1
at: au - delá du socialisme, Galilée, 1980.

T. Molanr, Socialisme sans visage, Paris, P.U.F., 1967; M. Djilas, Une société imparfaite, 2
trad. franç., Calman Lévy, 1965.

PH. André, Pour un socialisme humaniste, Paris, Plon, 1960. 3

J. Droz, (sous la direction de), Histoire générale du socialisme, Paris, P.U.F., 4 vol.; C. Willard, 4
Le socialisme de la Renaissance à nos jours, Paris, 1971.

H. Carrére D'encausse, L'Empire éclaté, Paris, Flammarion, 1978. 5

H. Ben Aziza, Le statut du politique chez Marx, Les éditions Alif, Tunis, 1997. 6

M.L. Baudo, Précis d'histoire des doctrines économiques, Paris, Domat - Montchrestien, 1943.; 7
Man (H.), Au - delá du marxisme, Paris. Koestler. NEF, 1940; J.M. Benoist, Marx est mort; J.F.
Revel, Ni Marx, ni Jésus; F.P. Lévy, Histoire D'un bourgeois allemand' A. Glucksman), La cui-
siniére et le mangeur d'hommes, Paris, éd. Seuil, 1975.; G. Lardreau, Le singe d'or, 1973.

K. Marx, Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte, éd. Sociales, 1976.; Poulantzos, Pou- 8
voir politique et classes sociales, 2 vol. Maspéro, 2éme éd., Paris, 1980.

L'anti - Dühring, éd. sociales, 1973; Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, éd. 9
sociales, 1972.

M. Paillet, Marx contre Marx, Paris, Denoël, 1967. 10

J. Monnerot, Sociologie du communisme, Paris, Gallimard, 1963; F. Claudin, La crise du 11
mouvement communiste, 1970, trad. Fr. Maspéro, 2 vol., 1972.

A. B. Ulam, Les bolcheviks, trad. franç. Paris, Fayard, 1973. 12

J. Gotivitch, Delwit (Pascal), de Waele (Jean - Michel), L'Europe des communistes, Identités 13
politiques europénnes, Paris, éd. complexe, 1992.

M. Dreyfus, "le mouvement communiste international et ses oppositions (1920 - 1945), in Com- 14
munisme, n°5, 1984.

B. Pudal, Prendre parti. Pour une sociologie historique du P.C.F., Presses de la fondation nation- 15
ale des sciences politiques, 1989.

J. Gotivitch et alii, op. cit., p.13. 16

E.H. Carr, La Révolution bolchevique, 3vol., 1950 - 1953, trad. franç., éditions de Minuit, 1969; 17
M. Ferro, La Révolution de 1917, la chute du tsarisme et les origines d'octobre, Aubier Mon-
taigne, 1967, et octobre, naissance d'une société, Aubier Montaigne, 1976.

E. Dolléans, Histoire du mouvement ouvrier, A Colin, 3 vol., 1936 - 1955. 18

A. Kriegel, Les Internationales ouvrières, Paris, P.U.F., 1964. 19

P. Franck, Histoire de l'internationale communiste, éd. La Bréche, TI.; M. Liebman, La scission 20
communiste dans le parti communiste belge (1921), origine et signification idéologique, Etude

dans un contexte international, Thése de Doctorat, U.L.B.? 1963, 3 vol. vol. I.

E. Bernstein, Socialisme théorique et social démocratie pratique, 1989, trad. franç. 1900. 21

H. De man et De Broukère (Louis), Le mouvement ouvrier en Belgique (1911). Un aspect de la 22
lutte des tendances socialistes, Fondation Joseph Jacquemotte, 1985; Abendroth (Wolfgang),
Histoire du mouvement ouvrier en Europe, trad. de l'allemand par Jean Denaud et Pierre La-
veau, François Maspero, 1967.

P. Franck, Histoire de l'Internationale communiste, op. cit. (note 23). 23

M. Liebman (Marcel) op. cit. 24

Lénine,Lafaillite de la 3ème internationale, 1915. 25

M. Liebman, La révolution russe, origines, étapes et signification de la victoire bolchevique, 26
marabout Université, 1967.

Histoire du Parti communiste bolchévik de l'U.R.S.S., éd. en langues étrangéres, Moscou, 1943, 27
fac-similé, éd. Norman Béthun, Paris, 1979, p.22.

Cf. Histoire du Parti communiste Bolchévik de l'U.R.S.S., op. cit., p.50 et sq. 28

M. Ferro, La Révolution de 1917, TII, Octobre naissance d'une société, Aubier Montaigne, 29
1976.

K. Marx, Euvres économiques, TII, La Plélade. 30

Lénine, Théses OE,avril, 1917. Œuvres complètes tome24.C Bettelheim Les luttes de classes en 31
Urss, Seuil Maspero,2vol. 1974.plekhanov, Un an au pays, articles et discours de 1917-1918,
paris, 1921,2vol

Lènine, "l'ère lettre sur la tactique" in Œeuvres Complétes, tome24. 32

P. Farnck. op. cit., p.39. 33

J. Gotovitch et alii, op. cit., p.21. 34

ولم تكتف الثورة بهذا القدر بالتوازي مع هذه الأحداث فقد نشأ تحالف البيض المناهضين للثورة. 35

M. Liebman (Marcel), La scission communiste, op. cit., Daline, Aprés les guerres et les Révolu- 36
tions, Berlin, Berlin, 1922; Libére (M.l.), Révolution sociale ou désagrégation sociale, Kharlov,
1919; Bauer (Otto), Bolchevismers oder social Demokratie, Vienne, 1921; Bernstein (Edouard),
Postface de 1920 aux présupposés du socialisme, trad. Franç., Paris, Editions du Seuil, 1974.

M,Beaud, Le socialisme à l'epreuve de l'histoire, 1800-1981,Editions Seuil,1982, chap.Iv.p.128 37

Zinoviev,Ce que l'internationale a été et ce qu' elle doit devenir. 38

E. Carr. La Révolution bolchévique, op. cit. T.3.p. 200. 39

Léon Blum cité par Michel Beaud, op. cit., p.129. 40

B. Groppo, "La création du Conseil du Conseil international des syndicats (Moscou, Juillet 41
1920), in Communisme, n°1, 1982.

M. Beaud, op. cit., chap. V.; Le socialisme dans un seul pays, Paris, UGE, coll. "10-18", 1974; 42

K. Kautsky, Terrorisme et communisme, 1919 (trad. franç. Povolosky, 1919).
R. Martelli, Communisme français, Histoire sincère du FCF - 1920 - 1984., éd. sociales, 1984; 43
Fauvet (Jacques) et Duhamel (Alain), Histore du parti communiste français, Julliard, 1964.
P. Togliatti, Le parti communiste italien, François Maspero, 1961; cf. J.Gotovitch et alii, op. cit, 44
pp.44-4.
M.AMacciocchi, pour Gramsci, Seuil,1974 45
M.Beaud op. cit, chap.V.PP 132-133 46
J.Gotovitch et alii, op.cit 47
M. Dreyfus, "Le mouvement communiste international et ses oppositions (1920 - 1940)", in 48
Communisme, n°5, 1984, p.21.
C. Bettellheim, op. cit., Tl, chap.IV, pp.427-451. 49
J. Gotovitch et alii, op. cit., pp. 69 - 70. 50
A. Kriegel, Les internationales ouvrières, op. cit.; Carr (Edward), La Révolution bolchévique, 51
Tome 3; La Russie soviétique et le monde, op. cit., p. 399 et sq.
J.gotovitch et alii,op,oit,pp.103-106 52
A.krieget, Les grands procés dans les systèmes communistes,Gallimard,1972 53
R.Martelli, 1956,le choc du 20' congèrs, Seuil,1976 54
B.Iazith, Le rapport Krouchtchev et son histoire, Seuil,1976 55
B.azith, n op. cit. 56
"Interwiew de Toglialti à Nievi Argumenti", in Le Drapeau rouge, le 19 juin 1956, cité par José 57
Gotovitch, op. cit., p.203.
J. Baby, La grande controverse sino-soviétique (1956 - 1966), Grasset, 1966; Marcou (Lilly), Le 58
mouvement communiste international depuis 1945, PUF, 1980.
Cf. OCDE, La croissance de la production 1960-1980, Expériences, perspectives et problèmes 59
de politiques économiques, Paris, Bureau des publications de l'OCDE, 1970.
Henri Denis, l'économie de Marx histoire d'un échec. Paris, PUF, 1980. Bernard chavance (ed.) 60
Marx er perspective, Editions EHESS Paris. 1985, Antonio Negri Marx au dälà de Marx. Paris.
ch Bourgei 1979.
L' Althusser. Avertissement aux lecteurs du livre l du capital, Marx, Le capital, L.l. paris. F.G. 61
1969.
B. Bourgeois, la logique de L'état selon Marx, In actuel Marx, n l,; 1969. 62
Heléne carrère d'encausse, Le pouvoir confisqué G. F. 1980 - chap. 1 P13. 14 RADJAVI (K.) La
dictature du prolètariat et le déperissement de L' Etat de Marx á Lénine Paris. Anthropos. 1975. 63
Marx (K) critique du programme de Ghota et d'Erfurt, ed. sociales, 1981. 64
P. Ansart Marx et l'anarchisme Essai sur La Sociologie de saint Simon, Proudhon et Marx. Par- 65

is, P.U.F 1969.

N. Berdiaev, Les Sources et le sens du communisme russe, Paris 1970. 121. 66

Rosa Luxemburg, La Révolution russe, manuscrit inachevé de 1918, in oeuvre II (écrits politiques 1917 - 1918) Paris. Maspero 1969. 67

L. Marcou, les pieds d'argile. Le communisme mondial au présent - 1970 - 1986. Ramsay, 1986. 68

N. Berdiaev, Les sources Op. cit p.121; A. NEGRI, La classe ouvriére contre l'état, Paris, Galilée 1978. 69

L. Althusser, "Enfin la crise du marxisme!" intervention au colloque de Il Manifesto Pouvoir et opposition dans les sociétés post - révolutionnaires, Paris, Seuil, 1978, p. 242 - 253. 70

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

تصور اليقين عند فتجنشتين

د. ميشال متياس (*)

مقدمة:

سأركز انتباهي التحليلي والنقدي في هذا البحث على تصور اليقين في فلسفة فتجنشتين، والقضية الأساسية التي سأشرحها وأدافع عنها نيابة عن فتجنشتين هي: على عكس ما اعتقده ديكارت اليقين ليس شرطا ضروريا للمعرفة. يمكن للفرد أن يعرف شيئا من دون أن تكون معرفته يقينية أوحتى صادقة.

المواضيع المحورية التي سأعالجها: (١) معنى وأهمية الشك واليقين في المعرفة عند ديكارت. (٢) تصور الشك واليقين عند فتجنشتين. (٣) اليقين والقضايا التحليلية والتركيبية. (٤) المعرفة والخطأ. أملي في دراستي لهذه المواضيع أن أقدم قراءة معقولة وصادقة بقدر الإمكان للأفكار العميقة والمعقدة والشائكة في بعض الأحيان في كتابه الأخير «في اليقين» 'On Certainty'. كما هو مألوف، ليس من السهل تحديد ما يقوله فتجنشتين في فقراته الفلسفية الدسمة، لأنه لا يخضع في صياغة هذه الفقرات إلى نسق فكري معين، أو إلى نسق فكري قيد التطوير، بل يسمح لنفسه بإثارة المشكلات أو الأسئلة أو التكهنات حول القضية التي يعالجها أو يحللها. هدفه الأول هو بلورة رؤية حقيقية للقضية بغض النظر عن الاستلزامات أو النتائج التي تنتهي إليها.

الشك واليقين عند ديكارت

إحدى القضايا المهمة التي دافع عنها فتجنشتين في السنوات الأخيرة من حياته هي: المعرفة ممكنة من دون يقين Certainty. تقف هذه القضية كنقيض للقضية التي دافع عنها ديكارت في مطلع القرن السابع عشر، والتي حددت الهدف الرئيسي لنظرية المعرفة منذ ذلك الوقت إلى أوائل القرن العشرين. جادل ديكارت أن اليقين شرط ضروري للمعرفة، اي لا يمكن لأي قضية أو حكم أن يندرج تحت مقولة

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت دولة الكويت.

المعرفة إن لم يكن اعتقادا «صادقا»، اعتقاد لا يشوب صدقه أي قدر من الشك. وعندما يتكلم ديكارت عن اليقين يقصد اليقين الذاتي Subjective والموضوعي objective. هذا يعني، لكي تكتسب قضية ما صفة المعرفة ينبغي أن تكون محققة بصورة أكيدة، وذلك وفقا لقواعد أو إجراءات منهجية تكفل صدق القضية. وينبغي أن يكون صانع القضية أو معتقها متأكدا من هذا الصدق.

من الأسباب الرئيسية التي أثارت عدم رضاء ديكارت بالمعرفة الفلسفية التي سادت أوروبا في القرن السادس عشر هو النجاح الباهر الذي لاقته الرياضيات (الجبر والهندسة) : «يقين براهينها وبداهة تفكيرها المنطقي reasoning»[1]. والناحية التي أثارت إعجابه بالرياضيات، بالإضافة إلى تفكيرها المنطقي، هو أساسها المتين. ورأى أنه يجب أن يكون أساس الفلسفة ونمط تفكيرها مماثلين لأساس ونمط تفكير الرياضيات. لقد كان الهم الأول لديكارت الوصول إلى معرفة يقينية في الفلسفة كما هي الحال في الرياضيات. لأن المعرفة ليست معرفة أصيلة أو معرفة بالمعنى الصحيح من دون يقين. افترض ديكارت بهذا المطلب الجديد، وهذا من أهم ابتكاراته الفلسفية، أنه إذا لم تتوافر شروط اليقين في المعرفة الفلسفية فسوف لا نحصل على معرفة حقيقية (أصيلة، genuine) للطبيعة والإنسان والله، وأن كل ما يمكن أن نأمل به هو مجرد معتقدات beliefs ، إلا أن المعتقد معرفة قابلة للخطأ. ولكن لا يمكن أن تشكل هذه المعرفة مبدأ مرشدا لأفعال وتجارب الإنسان في حياته الاجتماعية والتربوية والدينية والسياسية والاقتصادية. المعرفة الصادقة شرط أساسي للحياة الناجحة، ومن ثم للحياة الصالحة. ومن ناحية أخرى، بما أن المعتقد قضية غير مصدقة تماما، ولهذا فهي ليست أصيلة، ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، القول بأن معتقدا ما أفضل أو أصدق من معتقد آخر. سوف نضطر في هذه الحالة إلى الوقوع في شبكة النسبية المتطرفة. لهذا قال ديكارت في التأمل الأول: «إذا كنت بهذه الطريقة لا أستطيع التأكد من يقين نتائجي على عكس عالم الهندسة الذي يستطيع التأكد من نتائجه، إذن ينبغي أن أفعل ما بوسعي، وهو أن أعلق حكمي»[2]. ويستطرد، ليس بوسعي تعليق أحكامي، ولكن ينبغي الامتناع عن أي حكم بخصوص الطبيعة والله والإنسان. بعبارة أخرى، لا نستطيع القول أو الادعاء بأننا نعرف الطبيعة والله والإنسان إن لم تكن هذه المعرفة صادقة ويقينية. وابتكر ديكارت منهجا فلسفيا جديدا في المقال (الخطاب) "Discoures" و«القواعد»، «Rules» على غرار المنهج الرياضي واعتقد «أنه يحتوي على جميع العناصر التي تؤمن اليقين لقواعد الحساب»[3]. شدد ديكارت مرة تلو الأخرى أنه لا يمكن لأي قضية أن تندرج تحت مقولة المعرفة إن لم تكن صادقة ويقينية، ولا يمكن الوصول إلى هذا النوع من المعرفة إن لم تكن مبنية على أساس أو افتراضات يقينية صادقة وغير قابلة للشك أبدا. كما هي الحال في الرياضيات. هنا في الرياضيات نبتدئ في استدلال القضايا المعرفية من قضايا بدهية، يقينية وغير قابلة للشك.

نعد هذه القضايا أساس الهيكل الرياضي. عادة ننطلق في عملية التفكير الرياضي من القضية الأولى وننتقل خطوة خطوة استنباطا، مراعين ما أسماه ديكارت قاعدة وضوح وتمييز الأفكار clearness and distinctness إلى أن نصل إلى النتيجة. هنا صدق ويقينية النتيجة مستمدان من صدق ويقينية القضايا الأولية. بين ديكارت أن المعرفة الفلسفية ليست أصيلة إن لم تخضع إلى دينامية هذا النموذج من التفكير والبرهان، فهو يؤكد في التأمل الأول أن هدفه هو «أن يبني من جديد الأساس.... ومنه أن يؤسس بناء ثابتا دائما للعلوم»[1]. والسؤال الملح الذي شغل فكره الفلسفي منذ البداية هو: هل يمكن الوصول إلى قضية معرفية (أو أكثر) يمكن اعتبارها الأساس الثابت للمعرفة الفلسفية؟ كيف نصل إلى هذه القضية؟ لقد كان الجواب نعم، والمنهج الذي طرحه ديكارت لتحقيق هذا الهدف الشك المنهجي methodological doubt : «علينا أن نعتبر كل القضايا القابلة للشك كاذبة»[4]. لكن ما مدى هذا الشك؟ ما الموجودات أو المعتقدات التي يمكن التشكك بها؟ بيّن ديكارت في التأملات، كما هو شائع، أن كل شيء وكل معتقد بغض النظر عن نوعه قابل للشك. يبدو واضحا أن نوعية الشك الذي يتبناه ديكارت هو الشك الكلي universal : «كل شيء كنت أعتقد في الماضي أنه حقيقة قابل إلى حد ما للشك....لأسباب قوية وكافية»[3]. هذا لا يعني أن كل القضايا القابلة للشك كاذبة، كلا، إن ما يعنيه هو أنه ينبغي أن لا نقبل أي قضية كقضية صادقة إن لم تبرهن أو تصدق بصورة أكيدة، والطريقة المفضلة للقيام بهذا البرهان أو التصديق هو الشك، أو وضعها بمنزلة الشك، لأنه عندما توضع في هذه المنزلة يمكن للعقل أن يراها بحقيقتها، عندئذ تصبح مرشحة بصورة موضوعية إلى عملية البرهان الاستنباطي (الرياضي).

رأى ديكارت أنه إذا نجح باكتشاف قضية صادقة ويقينية، لا ريب في صدقها يقينها، فسوف يستطيع عندئذ استنباط بقية القضايا المعرفية منها. ولكن لا يكفي لهذه القضية أن تكون تحليلية analytical فحسب بل أيضا تركيبية synthetic ، أي معرفية informative . لا يمكن للمعرفة اليقينية أن تبنى إلا على مبدأ يجمع بين طياته الصفتين التحليلية والتجريبية. عندما طبق ديكارت منهج الشك الكلي في «التأملات» اكتشف أن بإمكانه الوصول إلى قضية صادقة ويقينية : أنا أفكر، إذن أنا موجود Cogito, ergo sum. الميزة الهامة والبارزة في هذه القضية هي أنها، بلغة كانط Kant، تحليلية وتركيبية - تحليلية، لأنها ضرورية وقبلية، وأيضا مركبة، لأنها تنطبق على الواقع. يبدو واضحا، إذن، أنه يمكن استنباط كل شيء من الفكرة Cogit. ولكن الفكر باعتباره تفكيرا مباشرا، ولهذا يضع المعرفة الإنسانية بحكم الضرورة ضمن إطار العقل: العقل مصدر المعرفة ويحدد طبيعتها. كما هو معروف تاريخيا، أصبحت هذه الفكرة المبدأ الإبستمولوجي الأساسي للفلسفة الحديثة بنوعيها المثالي والتجريبي؟

الشك واليقين

لكن رفض فتجنشتين هذا المبدأ، وانطلق في هذا الرفض بالتصدي للشك المنهجي خاصة المقولة إن اليقين شرط ضروري للمعرفة. افترض ديكارت في المنهج التشككي الذي اعتمد عليه في اكتشاف الكوجيتو Cogito أنه يمكن القيام بعملية الشك طوعيا، إلا أن هذا الافتراض خطأ: «هل يمكن أن أشك طوعيا؟»[٧] الجواب عن هذا السؤال كلا. في الواقع الشك ممكن فقط(١) في سياق أو ظرف معين (٢) من شعور أو موقف يقيني، حيث ينطلق الإنسان العاقل في حياته اليومية من نزعة يقينية، لا من نزعة تشككية. يفترض وجود الأشياء والحوادث الشخصية والاجتماعية بجميع أنواعها بشعور من اليقين. إن تصور الشك يستلزم منطقيا تصور اليقين: «السلوك التشككي والسلوك اللاتشككي، الأول يوجد فقط عند وجود الثاني»(354). لنأخذ على سبيل المثال تجربة عادية: كيف يمكن لأحد أن يميز يده اليمنى عن يده اليسرى؟ كيف أعرف أن حكمي سيتسق مع حكم إنسان آخر؟ كيف أعرف أن هذا اللون أزرق؟

إذا كنت لا أثق بنفسي هنا، فلماذا أثق بحكم إنسان آخر؟
هل يوجد لماذا؟ أليست الثقة نقطة بداية حتمية ضرورية؟
أي، ينبغي أن أبتدئ من نقطة اللاشك، وهذه الخطوة ليست
متسرعة بل معذورة: إنها جزء من الحكم. (150).

ومن ناحية أخرى، لنفرض أنني اختبرت أن أشك أن اليد التي اكتب بها هذه الكلمات هي يدي، أليس من الضرورة أيضا التشكك في هذه الحالة بمعنى كلمة «يد»؟ (369) ولكن إذا كنت أشكك بمعنى كلمة «يد» فسوف تفقد هذه العملية التشككية برمتها معناها. الشك، وأيضا اليقين، إلى حد كبير نزعة. نكتسب هذه النزعة عندما نتعلم هوية الأشياء حولنا وطريقة التفاعل معها منذ الصغر (160). الشك يأتي فيما بعد في ظروف خاصة يشوبها الغموض أو الارتباك أو الجهل. إذن، من الصعب التشكك بوجود أي شيء إن لم نرتكز بهذا الشك على قاعدة يقينية. لهذا السبب بالذات رفض فتجنشتين بشدة منهج الشك الكلي الذي اعتمد عليه ديكارت في تأسيس الكوجيتو، لأن التشكك بوجود جميع الأشياء منطقيا يستلزم وجود اعتقاد يقيني يجيز إمكان الشك، كما أن الحجة «إنني أحلم الآن» لا معنى لها، لأن القول إنني أحلم الآن هو جزء من الحلم، إذن لا معنى له. (232, 55, 383, 384) لكن على رغم أن التشكك بكل شيء مستحيل، إلا أنه يمكن التشكك بأي شيء. أي حكم نصنعه أو أي قضية بخصوص أي شيء في حياتنا العملية أوالنظرية قابلة للتشكك. النقطة الأساسية التي أريد أن أشدد عليها نيابة عن فتجنشتين هي أن غياب الشك ليس شرطا ضروريا للمعرفة. على العكس، المسيرة في المعرفة تنطلق من حالة تشككية. الشك عنصر حيوي في تقدم المعرفة: «هل يمكن لأحد أن يقول: حيثما لا يوجد شك لا توجد معرفة أيضا؟»(121).

السبب الذي دفع ديكارت والعديد من الفلاسفة المثاليين والتجريبيين على حد سواء من بعده هو تصوره الخاطئ لفعل المعرفة Knowing . لقد افترض هؤلاء الفلاسفة أن فعل المعرفة علاقة بين العقل، أو الوعي، والشيء المدرك كموضوع لهذا الوعي. تحدث المعرفة عندما يرى أو يستوعب العقل هذا الموضوع، ينتقل شيء ما من الموضوع - صورته، صفاته، جوهره - إلى العقل بطريقة ما، رغم أن الفلاسفة في هذا الاتجاه من ديكارت ولوك إلى رسل وبلانشارد والعديد من فلاسفة القرن العشرين لم ينجحوا بإعطائنا تفسيرا مقبولا عن كيفية انتقال هذه الصورة أوالصفات أو الجوهر من الموضوع إلى العقل. لقد أثار فتجنشتين هذه المشكلة في الفقرة التالية:

يتضمن لفظ «أعرف» معنى أوليا مربوطا بالمعنى الكامن في «أرى» ("wissen" "videre") تشبه القضية «كنت أعرف أنه في الغرفة، ولكن لم يكن في الغرفة» القضية «رأيته في الغرفة ولكن لم يكن في الغرفة» القضية «رأيته في الغرفة ولكن لم يكن هناك». هنا نفترض أن «أعرف» تعبر عن علاقة لا بيني وبين معنى قضية ك «أعتقد» ، ولكن بيني وبين واقعة ما. وبهذه الطريقة تدخل الواقعة وعيي. (هذا هو السبب الذي يدفعنا إلى القول، إن لا شيء في العالم الخارجي يعرف في الواقع، وإن ما يعرف يحدث فقط في ميدان المعطيات الحسية sense-data) .

إن هذا يعطينا صورة للمعرفة كإدراك لحادثة خارجية من خلال أشعة بصرية ينقله كما هو من خلال العين إلى الوعي. ولكن في هذه اللحظة بالذات يطرح السؤال نفسه عما إذا يمكننا التأكد من هذا الفعل. وفي الحقيقة أن هذه الصورة تظهر كيف يعرض الخيال المعرفة، ولكن لا يستطيع إظهار ما يقبع وراء هذا العرض (90) .

إذن «أعرف» لا تعبر، ولا يمكن أن تعبر، عن علاقة بين العقل العارف والواقعة أو الموضوع، بل بين العقل ومعنى القضية أو الفكرة التي تشكل هذه القضية. إذا رددنا فعل المعرفة إلى علاقة بين العقل والموضوع فسوف نواجه مشكلتين: (١) يصبح فعل المعرفة عملية إدراكية حسية، عملية رؤية بها يدرك العقل ويستوعب موضوع الإدراك حسيا، ولكن هل هذه المعرفة مجرد عملية رؤية أو إدراك حسي؟ لنفرض أنها عملية إدراك حسي، كيف يمكن التأكد من صحة أو صدق مضمون هذا الإدراك الذي يحدث ذاتيا ضمن عقل المدرك، والذي لا يمكن لأي عقل آخر أن يدركه؟ في الحقيقة، إذا افترضنا أن فعل المعرفة عملية إدراكية حسية تتم بين قطبين: العقل المدرك والموضوع المدرك، فسوف يستحيل التأكد من حدوث هذه العملية أو من مضمونها. القول إن فعل المعرفة يكمن في العلاقة الإدراكية بين العقل والواقعة لا يضمن، ولا يمكن أن يضمن، يقين هذا الفعل، لأنه من المستحيل التأكد من صحته بأي وسائل تحقيقية موضوعية.

دفعت صعوبات من هذا النوع فتجنشتين إلى التنظير أن فعل المعرفة ليس علاقة بين العقل وموضوع خارج عنه، ولكن بينه وبين القضية التي يفكر فيها. الفعل المعرفي عملية تفكيرية، ولكن

هذه ليست عملية اعتقادية. المعرفة تختلف عن الاعتقاد: «أعرف» تختلف عن «أعتقد» . انتقد فتجنشتين مور Moore لأنه سوى بينهما:

في نهاية الأمر هذه فحوى رأي مور: إن تصور «يعرف» يماثل تصورات لـ «يعتقد» ، «يظن» ، «يشك»، «مقتنع» بصورة أن القضية «أعرف»... غير قابلة للخطأ. وإذا كان هذا هكذا، إذن يمكن استنتاج صدق قضية ما من هذا القول.

وهنا تهمل (أوتغفل) الصيغة الكلامية «ظننت أنني عرفت». ولكن إذا كان هذا الآخر غير مقبول، فسوف يستحيل الخطأ في القضية أيضا(21).

إذا كانت حالة «أعرف» تماثل حالة «أعتقد» فسوف نفترض صدق القضية التي تقرها حالة «أعرف»، أي عندما يقول أحد «أعرف س» ستكون س صحيحة بحكم الضرورة، لأن المعرفة في هذه الحالة اعتقاد (أو اقتناع) . ولكن حالة الاعتقاد أو الاقتناع لا تخطئ، أما إذا اكتفينا بهذه المماثلة فسوف نتجاهل الإمكان التالي: «ظننت أنني كنت أعرف» . ولكن إذا كان هذا الظن ممكنا، وهو ممكن، فسوف يتعذر القول إن س في «أعرف س» بحكم الضرورة صحيحة أو صادقة.

ولكن فتجنشتين يرفض هذا القول، لقد اعتقد ديكارت والعديد من الفلاسفة في القرون الثلاثة الماضية أن س في «أعرف س » صحيحة true . إذن علينا أن نميز بين «أنا على يقين أن س» و«أنا أعرف أن س»: من الخطأ القول بأنه تستطيع القول فقط «أنا أعرف أنه يوجد كرسي هناك» عندما يوجد كرسي هناك».

طبعا هذه القضية ليست صحيحة إلا إذا وجد كرسي، ولكن لي الحق أن أقول هذا إذا كنت متأكدا أنه يوجد كرسي هناك، حتى لو كنت مخطئا(549). «أعرف أن س» لا تستلزم بحكم الضرورة صدق س. إن فعل المعرفة قابل للشك والخطأ. إذن حالة اليقين كتصور إبستمولوجي تختلف عن حالة المعرفة كتصور إبستمولوجي، ولكن بعض الفلاسفة مثل جورج مور افترضوا أن «أعرف» حالة يقينية، أما فتجنشتين فقد جادل في أن هذا النوع من اليقين ذاتي: «يمكن القول: «أعرف» تعبر عن يقين مريح، لا عن يقين في حالة صراع «للتحقيق»(356) . إذن، علينا أن نميز بين نوعين من اليقين، ذاتي وموضوعي.

نعبر بكلمة «يقين» عن اقتناع كامل بغياب كامل للشك، وهذه حال لإقناع الآخرين. هذا اليقين ذاتي، ولكن متى يكون اليقين موضوعيا؟ في غياب إمكان الخطأ. ولكن ما نوع هذا الإمكان؟ الا ينبغي منطقيا إبعاد الخطأ؟ (194).

كما نرى، حالة اليقين الذاتية خالية من الشك، .لهذا يظن الفرد في هذه الحالة أن من المبرر له أن يقنع الآخر بصدق اعتقاده. مثلا، يمكن لي أن أعتقد أنني جالس الآن في الحديقة، بينما في الواقع أنني جالس في غرفتي. في هذه الحالة لا امتنع عن التشكك فحسب، ولكن في الواقع ارفض هذا التشكك، إلا أن هذا الاعتقاد قابل للتشكك. هذا لا يعني أن حالة اليقين الذاتي قد

لا تنطبق على حالة اليقين الموضوعي. بالعكس، غالبا ما نلاحظ هذا التطابق في حياتنا اليومية. أقول، كما جادل مور، «هذه يدي اليمنى وتلك اليسرى» ، أو«لم أفارق سطح الأرض طوال حياتي» ، أو«يوجد مخ في جمجمتي»، أو«الأرض دائرية الشكل» ... إلخ. يمكن القول إن المعرفة التي اعتمد عليها في هذه الحالات - ولو ضمنا- معرفة يقينية ذاتيا وموضوعيا. على سبيل المثال، أنا متأكد الآن أنني أكتب على ورقة بيضاء بقلم أسود. من السخافة جدا السماح لنفسي أو لأي إنسان آخر التشكيك في هذه المعرفة، ولكن لنثر سؤال فتجنشتين مرة أخرى: متى أو ما الشروط التي تكون القضية بموجبها يقينية موضوعيا؟ عندما يستحيل الخطأ، ما عوامل هذه الاستحالة؟ كيف نحقق إمكانها؟ الدليل الأكيد sure evidence ! وهذا ليس مجرد دليل منطقي بل أيضا فعلي praxis «نعتمد عليه عندما نقوم بأفعالنا بتأكيد، وعندما نفعل من دون أي شك» (196) . علينا هنا أن نركز على كلمة «خطأ» و«دليل» . ماهو معنى هذين اللفظين؟ يبين فتجنشتين، كما هو معروف، أن معنى هذه الألفاظ يتحدد في ما يسميه بلعبة اللغة Language game . من السخافة اعتبار دليل ما يقينيا لأنه صادق يقينيا. إن صدق أو كذب أي قضية، أو عما إذا كانت قضية ما خطأ، يتحدد ضمن نسق System من القضايا التي نعدها، على الأقل عمليا، صادقة.

كما رأينا، نحدد صدق القضية، لابالإشارة إلى علاقة التوافق بينها وبين الواقعة التي تقضيها، ولكن بالإشارة إلى قضايا أخرى، أي إلى شبكة القضايا التي تشكل نسق المعرفة التي يشملها كجزء: «أنا لا ألتزم بقضية واحدة بل شبكة من القضايا» (225) . وفي فقرة 105نقرأ:

كل اختيار، للفروض وكل تصديق أو تكذيب لها يتم مسبقا ضمن نسق. وهذا النسق ليس نقطة انطلاق عشوائية أو تشككية لجميع الحجج، كلا، إنه يقع في صميم ما نسميه حجة. النسق ليس نقطة الانطلاق بقدر ماهو عنصر فيه تكتسب الحجج حياتها.

إذن المعيار الذي نعتمد عليه في تحديد صدق ويقينية قضية ما هو العلاقة التي تربط هذه القضية بنسق من القضايا المفترض أنها صادقة، أوعلى الأقل نتعامل معها عمليا كقضايا صادقة. لهذه العلاقة بعدان: الأول منطقي والثاني عملي، تجريبي.

أولا، لكي تكون القضية صادقة بالمعنى الصحيح، وهكذا يقينية، ينبغي أن تتسق بمعناها مع معنى نسق القضايا التي هي جزء منها والمقبولة عمليا كصادقة. على سبيل المثال، «إذا قلت بكل تأكيد أنه بعد معركة أوسترليتز Austerlitz فعل نابليون ... فيمكنني أيضا أن أقول بكل تأكيد إن الأرض كانت موجودة قبل تلك المعرفة، وذلك من دون محاولة لإقامة برهان على وجود الأرض قبل ذلك التاريخ» (184). من المستحيل أن تحدث المعركة إن لم نفترض وجود الأرض. الشك بوجود الأرض قبل حدوث المعركة يتعارض مع يقينية حدوث المعركة. ولكن على رغم أنه يمكن لي التشكك في حدوث معركة أوسترليتز، إلا أنني لا أستطيع التشكك في وجود الأرض، لأن القضاء بوجودها يتسق مع نسق من القضايا التاريخية والعلمية والعملية الصادقة. لنأخذ مثلا إشكاليا:

لماذا لا يمكن لي التشكك في أنني لم أقم بزيارة القمر أبدا؟ وكيف يمكن لي أن أشك في هذه القضية؟

اولا، وبصورة رئيسية، الافتراض أنه من المحتمل أنني كنت هناك افتراض عبثي، لايمكن استنتاج اي شيء منه، ولا يمكن تفسير أي شيء بواسطته، وليس له أي علاقة بحياتي. وعندما أقول «لا شيء يدعم، ولكن كل شيء يتعارض مع هذه القضية»، فإننا نفترض مبدأ للدعم وللاعتراض، أي ينبغي تحديد ما يدعمها(117).

يستحيل لي الشك في أنني لم أقم بزيارة القمر أبدا، لأن القضية «قمت بزيارة القمر فارغة»، وهي فارغة، لأنها لا ترتبط بأي علاقة مع أي قضية أخرى ذات معنى، أي مع قضية مصدقة. ومن جهة أخرى، لا تستلزم هذه القضية أي قضية أخرى، ولا تفسر أي شيء، لأن كلمة «زيارة» خالية من المعنى في هذا السياق، ولا معنى لها لأن الإمكان الذي تستلزمه هذه القضية غير ممكن، ولهذا فهي غير قابلة للتصور. تستلزم كلمة «زيارة» عددا كبيرا من القضايا التي لا تنطبق على كلمة «زيارة» في «قمت بزيارة القمر» ، مثلا، عدم تاريخ أي زيارة إلى القمر، عدم وجود سفن فضائية تسافر إلى القمر، استحالة العيش على القمر، صعوبة اختراق قوة الجاذبية، بالإضافة إلى العديد من القوانين والافتراضات العلمية. لهذا يمكن القول مع فتجنشتين إنه ليست القضية فقط تكتسب معناها ضمن نسق لغوي معين، ولكن عملية التفكير والجدل أيضا، لأن جوهر هذه العملية هو العلاقات المنطقية التي تربط القضايا المعرفية بعضها مع بعض. إذن يتحدد خطأ أو صواب قضية ما بالإشارة إلى نسق القضايا الذي يشملها كجزء، القضية خاطئة إذا اتسقت منطقيا مع هذا النسق، وخاطئة إذا ناقضته. لهذا من الصعب، وبالأحرى من المستحيل، أن نخطئ في بعض الأحيان. هل أستطيع التشكك في أنني الآن أكتب باللغة العربية، أو في أن اليد التي أكتب بها تحتوي على خمس أصابع، أو أنه يوجد مخ في جمجمتي، أو أن الشمس ساطعة الآن أو أنني قريب من سطح الأرض... إلخ؟ الشك في هذه القضايا و قضايا أخرى مثلها يعود إلى حالة نفسية مرضية أو اضطرابية، لا إلى عملية معرفية منطقية. ومن المستحيل الشك أو الخطأ في هذه القضايا لأنها جزء من نسق فكري يتسم بالفعالية والحياة. إذا قال أحدهم «إن يده خالية من الأصابع فإننا لا نستطيع فهم أو تصور ما يقوله، إلا إذا شرح لنا سبب فقدان أصابعه. إن تصور «يد» يستلزم منطقيا وجود خمس أصابع في اليد. لا يمكن لنا أن نخطئ عندما نقول إن اليد تشمل خمس أصابع. أو لنأخذ مثلا آخر. لا يمكن لي أن أخطئ عندما أقول إن الجانب الذي أكتب عليه هذه الكلمات، على هذه الورقة، هو الجانب الأمامي، بينما الجانب الآخر هو الجانب الخلفي، لأنني لا أستطيع أن أصف هذا الجانب بالأمامي إن لم أفترض وجود جانب خلفي، وهكذا.

نتعلم معنى الأفكار والمعتقدات والتصورات التي تشكل القضايا المعرفية، وحتى نمط التفكير والحكم المنطقي، ليس مباشرة أو بواسطة التجربة الشخصية أو القيام ببراهين معينة، ولكن من

خلال مسيرة النمو الاجتماعي، أو كما يقول فتجنشتين، نرثها Inherit في هذه العملية. يتعلم الطفل الكثير من الوقائع وأمور الحياة من والديه والكتب التي يقرأها في المدرسة ومن تجاربه الاجتماعية وملاحظته لأقوال وأفعال الناس من حوله. مثلا، أتعلم الكثير عن النظام الشمسي وصفات الأرض والنباتات والحيوانات ونظام الأرض، وأتعلم الكثير عن الحضارات الإنسانية وثمار ثقافاتها العلمية والفلسفية والدينية والفنية من مصادر علمية مختلفة. تشكل هذه المعرفة نسقا، أو بنيانا لغويا، والعلاقات التي تربط عناصر هذا البنيان علاقات منطقية، يتحدد خطأ القضية أو صوابها ضمن إطار هذا البنيان: «ولكن لم أحصل على صورتي للعالم لأنني اقنعت نفسي بصحتها، ولا أمتلكها لأنني راض عن صحتها، كلا، إنها الخلفية الموروثة التي تمكنني من التمييز بين الصدق والكذب»(٩٤). تشكل المعرفة الإنسانية نسقا هائلا من التصورات والأفكار والمعتقدات والمفاهيم المختلفة، ويكتسب كل من الصدق والكذب والخطأ والشك واليقين والاعتقاد معناه ضمن هذا النسق: إذا أقول إننا نفترض أن الأرض وجدت منذ سنين عدة.... فبالطبع سوف يبدو غريبا أننا نفترض شيئا كهذا. ولكن هذا الافتراض عنصر أساسي في نسق لعبة اللغة برمته. يمكن القول إن هذا الافتراض يشكل أساس الفعل، ولهذا أساس الفكر أيضا»(٤١١).

ثانيا، البعد التجريبي لعلاقة الاتساق التي تحدد صدق أو كذب القضية هو الدليل (البيِّنة evidence). ولكي يحدد الدليل صدق القضية ينبغي أن يكون حاسما، ولكي يكون حاسما ينبغي أن يكون مؤسسا. الأساس الحاسم Compelling grounds هو الذي يضمن علاقة الاتساق التي تحدد صدق أو كذب القضية. سوف أنطلق الآن إلى شرح هذه الفكرة من الفقرة التالية: «أملك أساسا ليقيني، هذا الأساس هو مصدر اليقين الموضوعي»(٢٧٠). عامة، القضايا الصادقة قابلة للتشكيك، ولكن عندما يوجد خلاف في الرأي حول صدق القضية، كيف نثبت صدق القضية يقينيا؟ الإشارة هنا إلى القضايا التجريبية. مثلا، إذا قطعت يدي لا يمكن لها أن تنمو مرة ثانية، أو لا يمكن للسيارة أن تنمو من باطن الأرض. في حالات كهذه التجربة أساس للتأكد من صدق القضية. «يمكن القول بأن التجربة تعلمنا هذه القضايا، ولكن لا تعلّمنا إياها بانفراد، بل مع مجموعة من القضايا الأخرى المترابطة بعضها مع بعض. وإذا كانت هذه القضايا مستقلة بعضها عن بعض، فسوف أشك في صدقها لأنني أفتقد إلى تجربة أشير إليها»(٢٧٤). التجربة التي أشير إليها ليست مجرد تجربتي الشخصية فحسب، بل تجربة الآخرين الجماعية أيضا»(٢٧٥). لهذا عندما أقول «أنا متأكد من س» أتوقع من الآخرين أن يقولوا الشيء نفسه: «عندما نقول نحن نعرف كذا وكذا.... نعني أن أي شخص عاقل في موقعنا سوف يعرف هذا الشيء، وأنه من اللا معقول أن يشك فيه»(٣٢٥). تشكل المعرفة الإنسانية، كما رأينا، نسقا معرفيا هائلا، ويكتسب كل من الصدق والكذب والجدل واليقين والاعتقاد معناه ضمن هذا النسق.

فلنسأل الآن: من أين يستمد هذا النظام السلطة التي تضفي على المعرفة صفة اليقين؟ التجربة: praxis. إن نظام اللغة أو لعبة لغة معينة بغض النظر عما إذا كانت علمية أو فنية أو فلسفية أو عملية أو حتى صورة معينة للعالم ككل قابلة للتغير: «ومن ناحية أخرى، إن لعبة لغة ما قابلة للتغير مع مرور الزمن»(٢٥٦). مرة أخرى: «ولكن ما يعده البشر معقولا أو غير معقول يتغير. إن ما يراه البشر في بعض الأحيان معقولا قد لا يرونه معقولا في أحيان أخرى، والعكس بالعكس. ولكن هل هذا يعني غياب الموضعية هنا؟»(٣٣٦). هل الكلام عن اليقين الموضوعي غير القابل للشك غير ممكن أو مستحيل؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال نفيا أو إيجابا. المطلوب من فتجنشتين هو شرح تفسيري أعمق لمعنى اليقين الموضوعي: تحت أي شروط يمكن للفرد أن يقول «أنا متأكد من أن س صادقة من دون أي شك»؟

أولا: «الشك الذي يشك في كل شيء ليس شكا»(٤٥٠). مثلا عندما أضع رسالتي في صندوق البريد أفترض من هذا الفعل صدق جميع القوانين الفيزيائية واستمرار النظام الطبيعي من دون أي شك، وعندما أقوم باختبار علمي لا أشك في وجودي، أو في وجود الآلات التي استعملها، أو في مقدرتي على القيام بهذا الاختبار. قد يساورني بعض الشك بخصوص الفرضية التي أعمل على تصديقها، ولكن لا أشك أبدا في وجود الآلات التي استعملها والمنهجية العلمية التي أتبناها في هذا التصديق، ولا أشك في صحة العلاقات الرياضية واللغة التي استعملها في هذا الاختبار. إن يقيني بهذه الافتراضات الضمنية يماثل يقيني بأن لون الورقة التي أكتب عليها الآن أبيض. ولكن جميع هذه الافتراضات ونسق المعرفة الذي يشملها كأجزاء قابل للتغير. نعود مرة أخرى إلى السؤال الذي أثرناه منذ دقيقة: هل يستطيع فتجنشتين الكلام عن يقين موضوعي خال من الشك؟ المعيار الأعلى الذي يقدمه كأساس نهائي، صلب، لليقين هو الفعل: «الدليل الأكيد هو الدليل الذي لا ريب فيه، إنه دليل نثق فيه عندما نفعل. عندما نقوم بأفعالنا من دون أي شك»(١٩٦). نعم قد تتغير لعبة اللغة أو النسق المعرفي الذي تفترضه قضية ما، إلا أن الأساس الثابت الذي يضفي صفة اليقين على القضية هو التجربة. لا أخطئ كثيرا إذا قلت إن لعبة اللغة أو النسق المعرفي ذاته يستمد صدقه ويقينه من التجربة:

على أي حال، إقامة الأساس، تبرير الدليل، لهما نهاية، ولكن النهاية ليست قضايا تبدو صادقة لنا بصورة مباشرة، أي ليست نوعا من الرؤية Seeing ، بل الفعل acting ، وهذا الفعل أرضية لعبة اللغة (204).

يقترب فتجنشتين في هذا التصور لليقين من البراجماتية. في الفقرة (339).

يتساءل: ما نتيجة الفعل في حياة الفرد؟ ما الفرق الذي يمكن أن تسببه في حياته؟ يمكن القول بأن كون القضية مبدأ فعل ناجح هو المعيار الأعلى في تحديد اليقين: «الآن أود بأن

أعتبر هذا اليقين لا كضرب من التسرع أو السطحية، ولكن كصنف من الحياة form of life،(358). يبدو، إذن، أن الأساس الذي يؤسس اليقين ليس الواقعة أو المناظرة بين الواقعة والقضية ولكن الفعل، وبصورة أدق الحياة. انا لا أعتقد أن الحياة كمعيار لليقين يتعارض مع أو يقلل من شأن المعيار الصوري الذي ناقشته في الصفحات السابقة (اتساق القضية مع نسق مؤسس من المعرفة) بل يكمله، لأن الفعل ليس أساس القضية اليقينية، بل النسق المعرفي. نلجأ إلى الفعل فقط في حالات الشك أو التجديد أو الإبداع. إن هذه النتيجة قادت فتجنشتين إلى نوعين من اليقين، اليقين: الذي لا يمكن أن يشوبه الخطأ mistake، واليقين الذي يمكن أن يشوبه الكذب falsehood . أولا: يمكن لي أن أقضي ويمكن للقضية أن تكون يقينية،كما رأينا، ضمن نسق فكري معين أو لعبة لغة معينة أو إطار المعرفة الإنسانية ككل، إذا جاز لنا الكلام عن هذا الإطار، من دون أن تكون القضية خاطئة. مثلا، «الشجرة التي أراها الآن أمام مدخل البيت هي الشجرة نفسها التي كنت أراها في طفولتي» قضية صادقة وخالية من الخطأ، ولهذا فهي يقينية بكل معنى الكلمة. ولكن، ثانيا: هل هذا يعني أن قضية من هذا النوع صادقة موضوعيا من دون أي شك؟ كلا، لأن نسق المعرفة الذي يشمل هذه القضية كجزء قد يتغير أو يحتوي - لأسباب غريبة - على ثغرات معرفية كلنا نجهلها.

علينا أن نفترض أن ظروف الوجود أو الحياة قابلة للتغير والتطور. ماهو صادق اليوم قد لا يكون صادقا في المستقبل. ولكن تحت الظروف الاعتيادية أستطيع القول بأن الشجرة التي أراها الآن أمام مدخل البيت هي الشجرة نفسها التي كنت أراها في طفولتي من دون أي شك. إذن يمكن للقضية أن تكون يقينية ويمكن لها أن تكون كاذبة. بكلمات فتجنشتين: «من المضلل تماما القول: أعتقد أن اسمي ل. ف، ولكن من الصحيح أيضا: لا يمكن أن أخطئ بشأن هذه القضية. ولكن هذا لا يعني أنني معصوم من الخطأ بخصوصها» (425) .

القضايا التحليلية والتركيبة

دفع هذا التصور لليقين فتجنشتين إلى محو الخطأ الفاصل بين القضايا التحليلية analytic والتركيبية synthetic، فقد وضع هذين النوعين من القضايا في صف واحد من حيث اليقين، لأنهما جزء من نسق المعرفة عامة. كلاهما يستمد اليقين من أرضية هذا النسق بالتساوي . يقيني «١+١= ٢» مماثل لقيني «هذه يدي اليمنى» أو «أكتب الآن على ورقة بيضاء» أو «اسمي كذا وكذا».

قارن هذه: ١٢×١٢= ١٤٤؟ هنا أيضا، لا نقول «ربما»، لأن بقدر ما ترتكز هذه القضية على عدم الخطأ بحساباتنا وعدم الخدعة من قبل حواسنا أثناء الحساب، فإن كلتا القضيتين: الحسابية

والفيزيائية، تحتلان المرتبة نفسها، أريد أن أقول: إن يقين القضية الحسابية يساوي تماما يقين القضية الفيزيائية. ولكن هذا قابل لسوء الفهم. إن ملاحظتي منطقية، لا نفسية» (447).

كما رأينا، لا تستمد القضية التجريبية صدقها ويقينها من علاقة التوافق بينها وبين الواقعة التي تشير إليها، ولكن من علاقة الاتساق، أو عدمه، التي تربطها مع النسق الفكري الذي تشمله كجزء. عادة نكتسب المعرفة التي نملكها لا من الملاحظة المباشرة للأشياء التي نعرفها، على رغم أننا نعرف أكثر بكثير من الأشياء التي نختبرها والتي يمكن لنا أن نختبرها، بل من العملية التي بها نتعلم استعمال اللغة مثلا، أتعلم معنى كلمة «أحمر» أو «طاولة» عندما يقول أحد «هذا» أحمر، أو«هذه» طاولة. لست بحاجة إلى أن أختبر جميع الأشياء الحمراء، أوالتي تسمى طاولة لكي أعرف معنى «أحمر» أو«طاولة»، وبالتالي عندما نعلم الطفل الحساب، لا نحاول أولا إقناعه أن ١ +١ = ٢ أو ٦× ٧ =٤٢ .

يفترض الطفل أن ماتعلمه صادق، ولكن بعد أن يتعلم الفرد استعمال كلمة «أحمر» أو«طاولة» بإمكانه أن يسأل: ما اللون الأحمر؟ ما الطاولة؟ أو كيف نبرهن صدق ١+ ١= ٢ أو ٦×٧ = ٤٢؟ عندما يتعلم الطفل ١+١=٢، يتعلم العلاقة التي تربط الأرقام الثلاثة بعلاقات منطقية أو رياضية معينة، ولا يمكن لعملية التعليم أن تتم إن لم «ير» الطفل هذه العلاقات. رؤيته لهذه العلاقات رؤية منطقية بحته لأنها تتم ضمن إطار القضية ذاتها، لا بالإشارة إلى أي شيء خارج القضية. هذا ينطبق على القضايا التجريبية أيضا. عندما يتعلم الطفل أن الماء يغلي عند درجة ١٠٠م، فإنه يتعلم قائمة كبيرة من الكلمات مرتبطة بعضها مع بعض بعلاقات منطقية، ويتعلم، ولو بصورة غير مباشرة، العلاقات المنطقية.

بافتراضات أخرى أيضا التي ترتبط هذه التجربة.

إن تفهم هذه الحادثة يتم ضمن إطار نسق من الأفكار والتصورات والقواعد والعلاقات المنطقية والفكرية. قد يكون استيعاب هذه الواقعة العملية جزءا من استنتاجات أو افتراضات أخرى، التفكير عامة، أكان نظريا أم عمليا، يحدث ضمن نسق معرفي معين. واقعيا، نتبنى هذا النسق ونعتمد عليه مادام يخدم أغراضنا الإنسانية ونعمل على تغييره أو تعديله عندما يفشل في تحقيق هذه الأغراض. النقطة المهمة التي يريد فتجنشتين أن يسجلها هي أنه لا يوجد حد فاصل بين القضايا التحليلية والتركيبة أو المنطقية والتجريبية. إن صدق هذه القضايا ويقينها يعتمدان على نمط استعمال اللغة في كل حالة. ولكن هل هذا يعني أن المنطق تجريبي؟ كلا، «فلو قال أحد» إن المنطق علم تجريبي، «إذن يخطئ، ولكن ما يلي صح: يمكن استعمال القضية نفسها مرة كقضية نحققها بالاختبار، ومرة أخرى كقاعدة اختبار»(98). ويعود هذا إلى السبب التالي: لا يوجد حد فاصل بين القضايا التجريبية والمنطقية، لأنه لا يوجد حد فاصل بين القاعدة والقضية التجريبية (319)، ولا يوجد حد فاصل بينهما لأن تصور «القضية» ليس دقيقا. يمكن لأي قضية تجريبية أن تصبح

مصادرة postulate، وعندما تصبح مصادرة ترتقي إلى مستوى «العرف» أو «القاعدة» norm of description . لهذا عندما نستعمل بعض القضايا كقواعد، كما هي الحال في القضايا المنطقية، تصبح هذه القضايا جزءا من الآلية التي نعتمد عليها في وصف أو تحليل لعبة اللغة ، و «كل ما يقوم بوظيفة الوصف في لعبة اللغة جزء من المنطق» (56) . النقطة الأساسية، حسب فتجنشتين، هي أن القضايا المنطقية تصف حالات فكرية conceptual، وعندما تعامل كقضايا تجريبية تكتسب صفة الفرضية. علينا ألا ننسى أنه على رغم أن نسق المعرفة (لعبة اللغة) مبدئيا قابل للتغير، إلا أن البناء الأساسي لهذا النسق يقاوم في الواقع هذا التغيير، لأن تطور هذا النسق تدريجي، تراكمي، تاريخي، عام، البنية الأساسية تبقى ثابتة. إن ما يتغير هو الجزء لا الكل، يصف فتجنشتين مجازيا هذه البنية بمجرى النهر: «وتتشكل ضفتا النهر جزئيا من صخر صلب، غير قابل للتغير، أو فقط بصورة غير ملحوظة، ومن رمل ينجرف ويترسب هنا وهناك في أماكن مختلفة.» (99).

لهذا السبب علينا أن نقبل يقينية قضايا اللغة العادية التي دافع عنها مور كحقيقة صادقة، ومن ثم لا شك فيها، مثلا، «هذه يدي » أو«لم يغب جسدي أبدا عن حيز الوجود، ولم يعد إلى الوجود مرة أخرى» ، وذلك لأنها جزء من نسق المعرفة المؤسس والذي هو أساس الحياة الإنسانية برمتها، ولكن على رغم أنها يقينية، إلا أننا لا نستطيع إدراجها في إطاري الصدق والكذب: «إذا قلنا عن إنسان إنه «يعرف» المعنى الذي يتصوره مور، وإن ما يعرفه صادق بصورة مطلقة، يبدو لي خطأ. إن ما يقوله حقيقة مطلقة فقط عندما يكون أساسا ثابتا في ألعاب لغته» (403). في الواقع إن محاولة تثبيت صدق أو كذب القضايا بصورة مطلقة سوف يجرنا إلى معمعة ميتافيزيقية من المستحيل الخروج منها . وهذا سوف يعني بحكم الضرورة تبني نظام، أو منظور معرفي جديد يختلف عن النظام الذي نتعايش معه حاليا في جميع إطارات المعرفة والتجربة الإنسانية.

أليس بإمكاني أن أعتقد أنني اختطفت من الأرض من دون معرفتي، ربما في حالة غيبوبة، وأن بقية الناس يعرفون ذلك، ولكنهم لا يذكرون هذه الحقيقة لي؟ إلا أن هذا الاعتقاد لا ينسجم مع بقية الاعتقادات أبدا. لا لأنني أستطيع وصف هذا النظام من الاعتقادات، ولكن اعتقاداتي تشكل نسقا، بناء(102) .

ولهذا من الصعب تقنيا وضع القضايا المعرفية العادية، التي نعتمد عليها يوميا في حياتنا العملية ونعدها صادقة ويقينية، ضمن «نسق المعرفة» بالمعنى الصحيح لمعنى كلمة «معرفة» ، لأن أساس هذا الصدق واليقين هو القواعد والعلاقات المنطقية التي تشكل جدار لعبة اللغة (95). هنا اليقين لا يستلزم منطقيا، كما رأينا، الصدق أو حتى «المعرفة» ، ولكن بغض النظر عن إمكان أو عدم إمكان هذا الاستلزام ينبغي تصنيف، أو الإشارة إلى هذه القضايا بالمعرفة، أو على الأقل بالمعرفة العادية.

المعرفة والخطأ

تقنيا، تنحصر المعرفة -إذن- في إطار القضايا القابلة للخطأ، للجدل، للبرهنة، ولكن عند فتجنشتين المهم في هذه الحالات ليس إمكان تثبيت صدق القضية، ولكن تأسيسها. السؤال الذي يستدعي التشديد هو:

على أي أساس يرتكز الفرد عندما يقول «أنا أعرف س»؟ مثلا، أقول: «أعرف أنني أفطرت هذا الصباح»، «أتألم الآن». إن لعبة اللغة المقترحة في الحالة الأولى تختلف عنها في الحالة الثانية، على رغم أن القضية في كلتا الحالتين صادقة ويقينية. كما نرى، المهم هو الوضع الفكري (أو لعبة اللغة) الذي يتبناه الفرد عندما يدعي أنه يعرف شيئا ما (355). عادة نفترض أنه عندما يقول أحد إنه يعرف شيئا، فإننا نفترض أنه يعرف هذا الشيء، ولكن بالنسبة إلى فتجنشتين السؤال الذي ينبغي أن يثير اهتمامنا هو: كيف يعرف الفرد شيئا ما؟ على أي أساس يرتكز في معرفة هذا الشيء؟ لأن، من ناحية أخرى، لنا الحق أن نسأل: أليس من الممكن أن يكون خاطئا في هذه المعرفة؟ وإذا كان خاطئا كيف أخطأ؟ كيف نبرر هذا الخطأ؟ (461).

الخطأ المستحيل هو الخطأ الذي لا مكان له في لعبة اللغة، لأن كل لعبة نسق من القواعد والعلاقات والافتراضات والمبادئ والأفكار والنظريات والمعتقدات. كل من يجيد قواعد اللعبة لا يخطئ، ولا يمكن له أن يخطئ: «يوجد فرق بين الخطأ الذي له مكان في اللعبة والشذوذ (خلل) الذي يحدث كاستثناء» (647). ما الفرق بين الخطأ والخلل؟ تعبر القضية عن خلل عندما تنتهك قواعد اللعبة: مثلا يقول صديقي إنه كان يعيش في الصين أو على القمر خلال العشرين سنة الماضية، بينما هو في الواقع كان يقطن في حارتي طوال هذه الفترة الزمنية. يمكن تصنيف هذا الاستثناء كخلل لا كخطأ. ولكن هناك حالات خلل لا تعبر عن اضطراب نفسي، بل عن موقف دوغمائي أو تزمت فكري:

«لا يمكن لي أن أكون مخطئا. وفي أسوأ الحالات سوف أجعل من قضيتي عرفا norm» (634).

«لا يمكن لي أن أكون مخطئا، ولكن إن حدث وظهر شيء يتعارض مع قضيتي، فسوف التزم به بغض النظر عن هذا الظهور» (636).

في هذه الحالات وحالات شبيهة بها تظهر كلمة «لا يمكن لي» (لا أستطيع) موقع الفرد في لعبة اللغة. هنا الخطأ لايقع في اللغة بل بالفرد. الموقع الذي يتخذه الفرد في لعبة اللغة هو الذي يحدد مدى معرفته وصدق هذه المعرفة ويقينها. ولكن عندما يضع نفسه في مكان شاذ ويدعي معرفة لا تتسق مع قواعد ومضمون لعبة اللغة، لا نستطيع أن «نعد غلطته» (الخلل) خطأ».

«لو أقول: لم أقم بزيارة القمر أبدا، ولكن أنا مخطئ في هذا القول فإن هذا سيكون حماقة: «لو قلت: لم اقم بزيارة للقمرأبدا، ولكن قد أكون مخطئا في هذا الحكم. يعبر هذا الحكم عن حماقة،

لأن مجرد الفكرة أنني نقلت عبر الفضاء بوسائل مجهولة أثناء نومي لا يعطيني الحق في الكلام عن خطأ ممكن في هذه الحالة. وإن فعلت ذلك فإنني أسيء لعبة اللغة »(662).

من المستحيل القول إنه يمكن لأحد أن يلعب لعبة اللغة ككل بصورة خاطئة، لأن هذا يعني تبني لعبة أخرى لها قواعد وافتراضات مختلفة عن اللعبة الحالية. تعطينا الأنظمة الفلسفية والدينية والثقافية في العالم في الماضي والحاضر أمثلة حية عن معنى الشذوذ والدوغمائية والخطأ. كم من فيلسوف ينتقد رأيا أو تصورا في فلسفة أخرى من وجهة نظر فلسفية (لعبة لغة معينة) مختلفة، وكم من ناقد ينتقد رأيا أو تصورا معينا في أيديولوجية معينة من وجهة نظر أيديولوجية أخرى، وكم من شخص ينتقد اعتقادا أو عرفا في ثقافة معينة من وجهة نظر ثقافية أخرى، وهكذا. إن هذا الوضع يثير نقطتين:

(١) عندما تكون القضية شاذة وعندما يكون الفرد في كامل قواه العقلية من الصعب الحكم على القضية بالخطأ، من الأفضل وصفها بسوء الفهم.

(٢) عندما يحدث اختلاف في الرأي من وجهات نظر مختلفة تعبر عن أنساق فكرية مختلفة، فإن السبيل المميز لحل الاختلاف هو الحوار: إظهار الافتراضات الفكرية وقواعد اللغة ومنطق التفكير المتضمن في هذه الأنساق.

إذا كانت الأنساق الفكرية تتغير وتختلف بعضها عن بعض، هل يمكن تفضيل نسق عن آخر؟ هل المقارنة بين الأنساق ممكنة؟ هل يمكن القول إن واحدا خاطئ والآخر صحيح؟ تفضيل نسق على آخر ممكن. قد أقول، مثلا، إن هذا النسق الأخلاقي أو الفني أفضل من ذاك لأنه يفسر ويغني معنى التجربة الأخلاقية أو الفنية بصورة أفضل، وقد أقول إن هذا النسق الثقافي أو الأيديولوجي أفضل من ذاك لأنه يعمل على نشر العدالة بصورة أفضل، وهكذا، ولكن لا أستطيع القول بأنه صحيح، بينماالنسق الآخر خاطىء، لأن صفة الصح أو الخطأ تكتسب معناها، كما رأينا، فقط ضمن إطار نسق فكري معين. لهذا عندما نقارن نسقين ونجد واحدا أفضل من الآخر عمليا، من الحسن أن نستعمل كلمة «غلط»: «لي الحق أن أقول: لا يمكن لي أن أكون مخطئا في هذه الحالة، حتى لو اقترفت غلطة error»(663).

يميز فتجنشتين بين الخطأ والغلط: الخطأ يتم ضمن نسق من القواعد اللغوية والمنطقية، بينما الغلط يتم بالإشارة إلى وقائع أو أمور شخصية أو اجتماعية. لهذا السبب يمكن للفرد أن يضع أحكاما تتسق تماما مع قواعد ومنطق لعبة معينة، أي يمكن له أن يلعب لعبة معينة من دون أن يخطئ، ولكن لا يمكن له أن يغلط. كم من أب وأم طبقوا قواعد التربية، من وجهة نظرهم صحيحة بحذافيرها وتألموا وعانوا خيبة الأمل عندما اكتشفوا فيما بعد أن أولادهم فشلوا أخلاقيا واجتماعيا وثقافيا؟

الخاتمة

لقد قلب هذا التصور نظرية المعرفة، التي ورثناها من ديكارت وسادت المناخ الفلسفي طوال القرون الثلاثة الماضية، رأسا على عقب. أولا، «بين فتجنشتين أن اليقين ليس شرطا ضروريا للمعرفة. يمكن لي أن أعرف شيئا من دون أن تكون هذه المعرفة يقينية، ويمكن لهذه المعرفة أن تكون خاطئة، وحتى غلط.

بإمكاني القول: «أعرف س» من دون أن تكون س في هذه القضية صحيحة أو صادقة. تحدث المعرفة ضمن نسق معرفي (لعبة لغة) وفقا لعلاقات وقواعد منطقية وأعراف لغوية معينة. ثانيا، المعرفة ليست ممكنة من دون شك. بالعكس، الشك جزء من المعرفة، ومن ناحية أخرى، الشك الطوعي أو العشوائي خال من المعنى: «الشك الذي لا غاية له ليس شكا»(625). والشك الغائي ينبثق من التجربة المعرفية، لا يسبقها. لا يمكن للشك، إذن، أن يكون أساس المعرفة . لأن فعل المعرفة يتم ضمن لعبة اللغة . الأنا العارفة تعرف بقدر ما تغوص في هذ النسق وفقا لقواعده اللغوية والمنطقية. ثالثا، حرر فتجنشتن المعرفة من طغيان المنهج الرياضي والاختباري (الرياضيات والعلوم التجريبية) . كل من هذين المجالين العلميين فرض شروطا مستحيلة لإمكان المعرفة الإنسانية: اليقين، التأكد، الضرورة. لكن هذه الشروط صعبة التحقيق حتى في العلوم النظرية والاختبارية. ليس من الضرورة للمعرفة أن تمر من نفق الاختبار العلمي أو البرهان الرياضي لكي تكون «معرفة» ، لأنه كما رأينا يمكن لمعرفتي أن تكون خاطئة. إن هذا المفهوم للمعرفة يتطلب قدرا معقولا من التواضع والتسامح. وبالتالي فإن استبعاد الضرورة واليقين والتأكد كشروط للمعرفة يبعد أيضا الفيلسوف التشككي عن البحث في معرفة الأشياء، لأن هدفه الأولي هو تأسيس حجته على هذه الشروط الثلاثة. الأنا ليست أساس الفعل المعرفي، بل لعبة اللغة .

إذا تصورنا «أعرف» كقضية نحوية، طبعا ستفقد الأنا أهميتها، وستعني «لا يوجد شيء يدعى شكا في هذه الحالة» أو التعبير «لا أعرف» سوف لا يعني أي شيء في هذه الحالة، وطبعا ستفقد «أعرف» معناها بالضرورة(58).

وتفقد الأنا في هذا السياق قيمتها لأن س في «أعرف س» قضية نحوية grammatical proposition تلعب دورا منطقيا في لعبة اللغة. قد تكون اللعبة تاريخية أو جمالية أودينية أو سياسية... إلخ. ولكن بغض النظر عن نوع اللعبة تستمد قضية من هذا النوع يقينها، كما رأينا، لا من الإشارة إلى واقعة معينة، بل إلى علاقة تربطها بلعبة اللغة التي تشملها كجزء. رابعا، المعرفة لا تستلزم الاعتقاد. يمكن لي أن أعرف

شيئا من دون أن أعتقد به. قد تشرح لي نظرية فيزيائية أو بيولوجية، أو تشرح نظرية جمالية، وقد أعرف ما تقوله هذه النظرية، ولكن في الوقت نفسه أستطيع رفضها. المعرفة شيء والاعتقاد شيء آخر. ما أسس الاعتقاد؟ ماذا نعني عندما نقول «أعرف»؟ تحتاج الأجوبة عن الأسئلة إلى دراسة مستقلة، وكان هدفي الرئيسي في هذا البحث ليس سوى محاولة إلقاء الضوء على السؤال التالي: ما تصور اليقين عند فتجنشتين؟ سأسمح لنفسي بشعور متواضع من الرضاء إذا نجحت في إثارة بعض الاهتمام والأسئلة النقدية حول هذا السؤال.

1 Rene Descartes, philosophical Works, edited by Haldane and Rooss (Cambridge University press, 1967) , 2volumes, p. 85.

2 Ibid p.148.

3 Ibid p.94.

3 Ibid p.144

4 Ibid p.219.

5 Ibid p.147- 148.

6 Ludwig Wittgenstein , on Certainty (Basil Blackwell, 1979), par. 221.

7 من الآن فصاعدا سوف أضع رقم الفقرة بالقرب منها في النص. قام الباحث بترجمة جميع الفقرات من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر

د. محمد وقيدي (*)

أولا -

كانت لنا محاولات سابقة في هذا الموضوع نفسه الذي نتناوله اليوم بالدراسة. ونرى من الملائم أن نبدأ موضوعنا هذا بالتفكير في بعض الأسئلة التي واجهتنا في السابق وفي بعض الخلاصات التي توصلنا إليها، وذلك حتى نتمكن من التفكير في ضوئها ومن الإضافة إليها.

واجهنا منذ بداية اهتمامنا بالفكر العربي المعاصر سؤالا رئيسيا يواجه، في نظرنا، كل من أراد التفكير في وضع الفلسفة ضمن الإنتاج الفكري في العالم العربي. السؤال هو: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ فهذا السؤال يسبق كل بحث في هذا الموضوع، وقد يقودنا إلى الظن بأن موضوعه غير قائم وأن الدراسة المتعلقة به دون جدوى.

يفرض هذا السؤال منذ بداية الانشغال به طريقين يمكن أن يسير البحث في اتجاههما: الطريق الأول هو الجواب عن السؤال حول وجود فكر فلسفي في العالم العربي بالنفي، والسير في هذا الطريق من التفكير سيكون معناه طرح أسئلة أخرى تتعلق بمعنى غياب الفكر الفلسفي ـ في الوقت الراهن ـ عن بلدان كان لها تراث في هذا المجال، لا يمكن التنكر لقيمته ولمساهمة مفكريه في تاريخ الفكر الإنساني عامة.

يتجه التفكير في النفي ضمن هذه الأطروحة الأولى القائمة على النفي نحو البحث في الشروط التاريخية للفكر والمعرفية الخاصة، التي عاقت نشأة فكر فلسفي في البلدان العربية خلال القرن العشرين، وبخاصة في هذه الفترة التي كانت قد بدأت قبل ذلك والتي دعيت بالنهضة.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس - المملكة المغربية.

يتخذ السؤال في هذه الحالة الصيغة الأخرى التالية: ما الشروط التي منعت انبثاق ذوات متفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة؟ ولماذا لا نجد من بين الأسماء التي أغنت الفكر الفلسفي في القرن العشرين اسما عربيا يمكن أن نقول إن له إضافات مجددة في مجال الفكر الفلسفي؟

يمكن أن يذهب بنا الجواب عن هذا السؤال مذهبا بعيدا في التفسير، فنرى في عدم حضور فلاسفة في الفكر العربي المعاصر دليلا على أن الفكر في العالم العربي غير قادر على إنتاج ثقافة عقلانية في الزمن الراهن، ومن ضمن ذلك عدم قدرته على إنتاج فكر فلسفي. لا يقود مثل هذا التفكير إلا إلى تفسير ميتافيزيقي يقسم الفكر الإنساني إلى فكر مبدع للعقلانية في جهة من العالم، هي أوروبا وما ندعوه اليوم بالغرب بصفة عامة، وفكر إنساني غير الإبداع العقلاني وسواء كان علما أو فلسفة أو غير ذلك من أصناف المعرفة التي تعتمد على العقل، لأن هناك موانع ثابتة راجعة إلى طبيعته.

لا بد من الاعتراف بأن الجواب المتضمن لإنكار وجود فكر فلسفي ناطق باللغة العربية اليوم يجد ما يبرره عند المقارنة بين الإنتاج الفلسفي المعاصر في جهات أخرى من العالم، أخصها أوروبا وأمريكا، وبين نظيره في العالم العربي. الإنتاج الفلسفي في أوروبا يتابع تقليدا بدأ منذ التجديد الذي عرفته الفلسفة منذ القرن السابع عشر الميلادي مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت.

نرى أن السؤال المتعلق بحضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة والجواب السالب عنه واجها محاولات النظر في إمكان وجود فكر فلسفي عربي معاصر في العالم العربي، وقد بُحِثَ في الأسباب التي عاقت نمو هذا الفكر ونهضته في الثقافة العربية المعاصرة.

كان من بين المشتغلين بالفلسفة الذين طرحوا هذا السؤال، وحاولوا تقديم الإجابة عنه بالبحث في شروط غياب الفلسفة عن الفكر العربي المعاصر، زكي نجيب محمود في المرحلة المتأخرة من حياته الفكرية، حينما لم يعد المذهب الوضعي المنطقي وحده يشغل فكره، بل أصبحت شروط بناء فلسفة في العالم العربي من بين الأسئلة المهمة التي انتبه إليها. وقد طرح زكي نجيب محمود السؤال حول شروط نهضة الفلسفة في كتابين له: «تجديد الفكر العربي»، ثم «المعقول واللا معقول في تراثنا العربي».

العائق الأول لانبثاق فكر فلسفي في العالم العربي، في نظر زكي نجيب محمود، هو عدم قدرة المفكر العربي المعاصر على التوفيق الإيجابي بين تراثه الفكري والإنتاج الفكري المعاصر، سواء كان علما أو تقنيات أو فلسفة. لقد ظل الفكر العربي متارجحا بين هذين المحورين في إطار تعارضهما، ولكنه لم يستطع أن يجمع بينهما في نظرية واحدة جديدة [1].

العائق الثاني هو أن الفكر العربي المعاصر لم يعرف تلك الطفرة التي عرفها الفكر الأوروبي الحديث، حين وقع فيه استبدال منهج بآخر جديد رمز إليه فيلسوفان أحدهما عقلي هو ديكارت، والثاني دعا إلى اعتماد التجربة في البحث وهو بيكون. فقد توحدت محاولة الرجلين في البحث عن السبل التي كانت تقود الفكر نحو الخطأ وتعترض طريقه إلى المعرفة الحقيقية، وحاولا نقدها و تبيين الطرق الجديدة التي على الفكر أن يسلكها. كان لهذا التجديد أثره في تطوير الفكر الأوروبي. وأما الفكر العربي فإنه لم يعرف تجديدا مثيلا لهذا، وظل يفكر في المسائل المعاصرة بمنهج عتيق[٢].

العائق الثالث لقيام فكر فلسفي عربي معاصر، في نظر زكي نجيب محمود، هو الكيفية التي تعامل بها هذا الفكر مع تراثه الخاص: فقد نظر الفكر العربي المعاصر إلى تراثه الفكري نظرة موحدة له، كأن التراث واحد ولكل عناصره القيمة نفسها. والواقع أننا ينبغي أن ننظر إلى تراثنا نظرة تميز فيه بين مظاهر القوة التي يمكن الاستناد إليها في الحاضر، وما يمكن أن نعده أنقاضا ليس لها تأثير سلبي في حاضرنا[٣].

العائق الرابع هو الذي سماه زكي نجيب محمود سلطان الماضي على الحاضر. وهذا العائق يتكامل مع السابق له في الترتيب، ويتلخص، بتعبير زكي نجيب محمود - في الحالة التي يصبح فيها للأموات سلطان على الأحياء - والمقصود من ذلك أن يرجع المعاصرون كلما عرضت عليهم مشكلات إلى الاستنجاد بنصوص القدماء، أو إلى إبراز أن التراث يتضمن حلولا سابقة للمشكلات الراهنة، متناسين أن مشكلاتنا الحالية ليست، على رغم التماثل الظاهر، هي مشكلات أسلافنا نفسها. وأن علينا أن نفكر فيها من جديد، من دون أن نجعل للماضي سلطانا لا مرد لمرجعيته على فكرنا[٤].

العائق الخامس، في نظر زكي نجيب محمود، هو هيمنة الحياة السياسية على الحياة الفكرية، واستبداد المالكين للسلطة في المجتمع بالرأي ومنعهم لما عداه أو التضييق على أصحابه. ذلك أن من أصعب البلاء الذي يمكن أن يبتلى به الفكر الحر في مجتمع ما - علما بأن الفلسفة تنبثق عن هذا الفكر، كما هو واضح في تاريخها - هو أن يسير الحكام في اتجاه الجمع بين السلطة والرأي، وأن تمتنع على الناس، وأولهم المفكرون، الحرية السياسية التي تكفل لهم التعبير عن أفكارهم، فعندما يصبح رأي الحاكم وحده هو الصواب، لا يمكن أن تقوم للفكر العقلي قائمة والفلسفة جزء من هذا الفكر[٥].

العائق السادس لتطور الفكر الفلسفي في العالم العربي، من وجهة نظر زكي نجيب محمود، هو سيادة الفكر الخرافي وتأثيره في طريقة التفكير بحيث يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات. ويتمثل خطر هذا العائق في كونه لا يسود عند عامة الناس

فحسب، بل نجده لدى العلماء أيضا. ولا يمكن لحياة مجتمعية يسودها مثل هذا التفكير أن تنتج ثقافة عقلانية وفكرا فلسفيا بالأولى[٦].

لقد اقتصرنا هنا على عرض العوائق التي ذكرها زكي نجيب محمود في كتابه الذي أراد له أن يكون بحثا في أسس تجديد ممكن للفكر العربي، علما بأنه أتم هذا البحث في كتاب آخر[٧]. ولا نعرض هنا لأفكار زكي نجيب محمود الفلسفية.

يجب التنبيه، مع ذلك، إلى أن زكي نجيب محمود لا ينكر وجود تأليف فلسفي في العالم العربي المعاصر، وهو الذي كان له فيه نصيب وافر، ولكنه مع الاعتراف بوجود هذا التأليف المتزايد كمّا لا يحكم ببلوغه المرتبة التي تجعله فلسفة بالمعنى الحق لهذا اللفظ، بل يحكم بأن هذا الإنتاج متسم، من جهة أولى، بكونه مجرد أصداء تردد - حسب المؤلفين - بعض ما جاء في الفكر الأوروبي[٨]. كما أن زكي نجيب محمود يحكم على الإنتاج الفلسفي في العالم العربي بانصرافه - في معظم الحالات - إلى الدراسات الأكاديمية التي تعرض موضوعات ومذاهب عرضا هو أقرب إلى التاريخ منه إلى التكوين الجديد المبتكر[٩]. لم يكن مقامنا الذي نحن فيه بغاياته المحددة ملائما لعرض وجهة نظر زكي نجيب محمود المقترحة لقيام فلسفة في العالم العربي، ولعرض التوجهات التي يدفع نحوها الفكر لبلوغ هذه الغاية. لذلك اكتفينا بعرض تفسيره لغياب الفكر الفلسفي في العالم العربي أو لضعف حضوره، على الأقل. وقد فعلنا هذا في إطار محاولة الإجابة عن السؤال الأساسي الأول الذي يواجه كل بحث عن وضعية الفلسفة في العالم العربي، وهو سؤال الوجود أولا.

لم يكن زكي نجيب محمود وحده من واجه الإشكال الذي تحدثنا عنه، بل إن السؤال المتعلق بهذا الإشكال كان موضوع اهتمام وتحليل من مفكرين آخرين مشتغلين بمجال الفلسفة، وباحثين عن الشروط التي تسمح بحضورها الإبداعي في الثقافة العربية المعاصرة. نذكر من هؤلاء المفكرين أولا، ناصيف نصار الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي المعاصر، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي.

ينطلق ناصيف نصار في ملاحظاته حول وضع الفلسفة العربية المعاصرة من أن حضورها في الثقافة العربية النهضوية، التي بدأت منذ القرن التاسع عشر، كان حضورا ضعيفا وهامشيا، كما أن الاهتمام الجدي بالتأليف الفلسفي لم يبدأ إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

لاحظ ناصيف نصار أنه إذا كان من الممكن القول ببداية نهضة ثقافية عربية في القرن التاسع عشر، فإن هذه البداية تميزت بغلبة الطابع الأدبي واللغوي على تلك الثقافة وبسيادة الاتجاه الإصلاحي. وقد ساهم الفكر النهضوي بكل تياراته، حقا، في إدماج التفكير النقدي والتجديدي في الثقافة العربية المعاصرة، ولكنه لم ينجح مع ذلك في جعل حضور الفلسفة ضمنها بوصفه

عنصرا مؤثرا في تطورها، فإن القضايا الفلسفية لم تُلامَسْ عند التيارات الإصلاحية إلا بصفة هامشية، يمكن أن نقول إنها مهدت المجال للفلسفة، ولكن من دون أن تكون بذاتها هي الفلسفة[١٠].

لاحظ ناصيف نصار أن بداية الاهتمام بطبع نصوص فلسفية وإنتاج فلسفي لم يبدأ نتيجة للشرط السابق إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وهو ما يعني النصف الثاني من القرن العشرين. ويعزو نصار ذلك إلى أن الفكر العربي انشغل بصورة قوية قبل هذه الفترة بالأبحاث ذات الطابع القانوني والأدبي، التي كان لها حضور مهيمن داخله. وقد ساهم في ذلك أيضا، في نظره، الموقف المناهض للفلسفة، الذي ساد في الثقافة العربية الإسلامية منذ زمن بعيد[١١].

يحكم ناصيف نصار نتيجة للعوامل سالفة الذكر على الفلسفة بقوله إنها كنمط من التفكير لم تستطع أن تفرض ذاتها بوصفها عاملا ثقافيا مهيمنا في الثقافة، كما لم تستطع أن تكون منبعا للتجديد الفكري والمجتمعي، فظل حضورها جزئيا وظاهريا ولم يكن حضورا عميقا[١٢].

يعود ناصيف نصار لتفسير هذا الحضور الظاهري للفلسفة في العالم العربي المعاصر إلى عدة أسباب معرفية ومجتمعية وحضارية وسياسية. وهكذا، فإن ناصيف نصار يبحث في علاقة المتفلسف العربي في القرن العشرين، وإلى الآن، بتاريخ الفلسفة. فيرى أن الصيغة التي اتخذتها هذه العلاقة لدى المشتغلين بالفلسفة كانت عائقا أمام ظهور محاولات جادة للتفلسف، فهو يؤكد هذا الأمر منذ ملاحظاته الأولية حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية. لقد بدأ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية طبع نصوص فلسفية قديمة والتعليق عليها، كما بدأت ترجمة بعض النصوص عن الفلسفات القديمة أو عن الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. ومع الاعتراف بما لهذا الأمر من أهمية، وبمظهر التقدم فيه بالنسبة لحضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، فإنه لا غنى عن الاعتراف إلى جانب ذلك بأن المظهر الحق للحضور المرغوب فيه للفلسفة ليس هو ذلك الإنتاج الذي قد يمهد له، بل هو الحضور النظري الذي مظهره التفكير الحر في القضايا الحيوية المطروحة[١٣].

علة عدم الحضور القوي للفلسفة كامنة، في نظر ناصيف نصار، في أن المشتغل العربي في الفلسفة في القرن العشرين، لم يتمكن من التحرر من هيمنة تاريخ الفلسفة، على تفكيره. والمقصود هنا هو تاريخ الفلسفة بصفة عامة سواء كان الأمر متعلقا بالتراث الفلسفي للحضارة الإسلامية أو الإنتاج الفلسفي الغربي منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم. فالفكر الفلسفي في القرن العشرين كان يبدو، على اختلاف اتجاهات أصحابه، مشدودا بقوة إلى تاريخ الفلسفة، ولم يستطع التحرر منه، فأغلب المؤلفين يرتبطون بمقولات هذا الاتجاه أو ذاك من الفلسفة الغربية، بينما سعت قلة منهم إلى استلهام فلسفات من التراث

الإسلامي. ظل الاهتمام بتاريخ الفلسفة هو معيار تقييم المحاولات الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة. وقد أدى عدم التحرر من تاريخ الفلسفة إلى عائق مرتبط به هو أن الفلسفة في العالم العربي لم تكن تجد منبعا لها في المعطيات المباشرة لتاريخها الحي، ولم تكن لذلك تستلهم في تفكيرها المشكلات المباشرة التي تطرح على المجتمع، سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية[١٤].

منح ناصيف نصار العلاقة بتاريخ الفلسفة، أي عدم التحرر من سلطة هذا التاريخ على التفكير، أهمية خاصة، فعاد إليها بعد المحاولة سالفة الذكر في كتابه الذي خصصه للبحث في طريق الاستقلال الفلسفي، وذلك بتخصيص المبحث الأول من هذا الكتاب للبحث في علاقة الفيلسوف العربي المعاصر بتاريخ الفلسفة.

يرى ناصيف نصار أن علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة يمكن أن تكون على وجهين: موقف التبعية وموقف الاستقلال. ونستطع تصنيف عدد من المحاولات الفلسفية ضمن الصنف نفسه، على رغم اختلافاتها الجزئية. وهكذا، فإن يوسف كرم، الذي اتخذ موقفه صفة التبعية لفلسفة العصر الوسيط، وزكي نجيب محمود، الذي اختار موقفا فيه تبعية لواحد من التيارات الفلسفية المعاصرة، يمكن أن يصنفا معا ضمن موقف التبعية لتاريخ الفلسفة. أما موقف الاستقلال الفلسفي فهو شرط للإبداع في هذا المجال، فهذا هو الشرط الضروري الذي يستطيع به الفيلسوف العربي المعاصر المشاركة الفعلية في الفلسفة في زمنه متجاوزا بذلك مجرد الوقوف عند محاولات التأريخ لها أو اتباع واحد من مذاهبها[١٥].

حاول ناصيف نصار في فقرات مختلفة توضيح معنى الاستقلال الفلسفي، الذي ينظر إليه بوصفه شرطا مزدوجا لحضور الفكر الفلسفي، يغيب عند انعدامه ويظهر مع حضوره.

فالاستقلال في نظره لا يعني الانطواء على الذات والانقطاع عن الغير والاكتفاء بالنفس، بل يعني الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية. فهذا النوع من الاستقلال هو الذي يجعل تاريخ الفلسفة معنى موحدا مضيئا، ويتحول بقوته النظرية إلى مصدر إلهام وحياة[١٦].

يتخذ الاستقلال الفلسفي هذا المعنى الإيجابي لأنه يقوم على النقد المنطقي والسوسيولوجي لجميع الفلسفات التي نتعامل معها. وهذا ما يقتضي الانطلاق من اللحظة الحضارية المتميزة التي يحيا فيها الفيلسوف عند تعامله مع أي مذهب فلسفي.

ليس الاستقلال الفلسفي، في نظر ناصيف نصار، موقفا سلبيا، فهو «لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، إنه يتميز سلبا برفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والمسؤولية»[١٧]. وهذا معناه أن فعل التفلسف يغيب عن المفكر العربي المعاصر إذا اتسم موقفه بالتبعية المذهبية لأحد المذاهب، التي عرفها تاريخ الفلسفة، وأن ذلك الفعل

يحضر إذا اتسم موقف المفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب، وبالموقف النقدي، ويتحمل المسؤولية الفكرية.

يعني الاستقلال الفلسفي، من جهة أخرى، الانفتاح الحر والنقدي في الوقت ذاته على جميع المراحل الكبرى لتاريخ الفلسفة، وهو ما يتيح إمكان الاستفادة من كل مذهب فلسفي والتحرر منه في الوقت ذاته بفهمه في إطاره الحضاري والتاريخي. وهذا يعني عدم حصر علاقة الفيلسوف العربي في الوقت بالمرحلة الحديثة والمعاصرة، بل ضرورة تعامله مع المرحلة اليونانية والمرحلة العربية الإسلامية. إن معيار المتفلسف في هذه الحالة هو الوضعية التاريخية والحضارية العينية الراهنة والمشكلات الخاصة التي تطرحها هذه الوضعية. لا يعني الاستقلال الفلسفي عدم التعامل مع المذاهب الفلسفية والاستفادة منها، ولكنه يعني الانطلاق في ذلك من معاناة أصيلة ومن استخدام المذهب المعتمد من موقف الاستقلال لا من موقف التبني[١٨].

هكذا، فإن السقوط في الاتكالية والتبعية، والاكتفاء بنقل مذهب ما والتبشير بأفكاره، واتخاذ موقف لا تعديل فيه ولا تجريح ولا تأويل، أمور تبعد صاحبها عن اتخاذ موقف الاستقلال الفلسفي، وتجعل غياب هذا الشرط لديه عائقا دون فعل التفلسف بمعناه الحق. وأما إدراك المذاهب الفلسفية في ضوء لحظتها، ومواجهتها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي وبموقف الحرية منها، والانتباه إلى المشكلات الخاصة للحظة التي يعيشها المشتغل بالفلسفة، فإنها شروط تساعد على موقف الاستقلال الفلسفي. فيجب، إذن، فهم هذا الموقف من حيث هو شرط إبداع، لا من حيث هو شرط انعزال وعدم تواصل مع مذاهب تاريخ الفلسفة.

ينتج عن القول بالاستقلال الفلسفي قول بأن التفلسف الحق يعني رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي، من حيث إنه لا مذهب فلسفيا في الماضي نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة التي ينتمي إليها المشتغلون العرب بالفلسفة في الوقت الحاضر. هذا في نظر ناصيف نصار شرط سلبي، ولكنه من جوهر جدلية الاستقلال الفلسفي[١٩].

فالانتماء إلى مذهب فلسفي، إذا كان مجرد اتباع ونقل وتقليد، «يأتي في أغلب الحالات انتماء مصطنعا وطفيليا، يمتص من شجرة تاريخ الفلسفة دون أن يكون غصنا من أغصانها الخضراء»[٢٠].

لقد توقفنا عند شرط الاستقلال الفلسفي، لأن ناصيف نصار منحه أهمية ونظر إليه بوصفه الشرط الذي يرتبط به حضور الفلسفة وغيابها أو ضعفها في الفكر العربي المعاصر. ولكن هذا الشرط الأساسي لا يدفع ناصيف نصار إلى عدم ذكر عوائق أخرى عاقت - في نظره - تطوير فكر فلسفي في العالم العربي المعاصر. ومن بين أهم ما يدعو ناصيف نصار المتفلسفين العرب المعاصرين إلى الابتعاد عنه محاولة إضفاء الطابع السياسي

على الأفكار Lapolitisation. وهذا علم بالسياسة من إغراء يجعل المفكر يقع في شراكها. غير أنه ينبغي التمييز بين الطابع النظري للفلسفة والممارسة السياسية، وذلك حتى لو كانت السياسة ذاتها هي موضوع تفكير الفلسفة. ولكن ضعف النشاط النظري في العالم العربي هو الذي يدفع الفلاسفة بسهولة إلى السقوط في إغراء السياسة[٢١].

لم نعرض هنا من أفكار ناصيف نصار إلا ما رأيناه ملائما لموضوعنا ومسايرا للإجابة عن السؤال الأول الأساسي المتعلق بوجود فكر فلسفي في العالم العربي في الوقت الحاضر.

نقوم بمثل هذا المسعى الذي انتهينا منه بالبحث عن الإجابات المتعلقة بسؤال حضور الفلسفة في الفكر العربي المعاصر لدى مفكر آخر اهتم بهذه المسألة نفسها، وهو محمد عابد الجابري.

درس الجابري وضعية الفلسفة ضمن دراسة عامة للخطاب العربي المعاصر، بوصفها صنفا من أصنافه التي يجعلها أربعة، وهي الخطاب النهضوي والخطاب السياسي والخطاب القومي والخطاب الفلسفي[٢٢].

إذا كان للخطاب الفلسفي ما يميزه كنوع ضمن الخطاب العربي المعاصر بصفة عامة، فإن الخصائص المميزة له لا تمنع من اندراجه ضمن خصائص عامة يشترك فيها مع أنواع الخطاب الأخرى، فيصح عليه من الأحكام ما يصح عليها في الوقت ذاته.

نرى أن فهم إشكالات الخطاب الفلسفي العربي المعاصر يكون ممكنا في ضوء ما يلاحظه الجابري على كل أنواع الخطاب التي ينتجها الفكر العربي في زماننا هذا. ولهذا لا نرى منهجا مانعا من البداية بما هو عام للانتقال إلى ما هو خاص.

يعود الجابري إلى بعض المحاولات السابقة، التي طرحت سؤال الحضور بالنسبة للفلسفة ضمن الفكر العربي المعاصر وكان لها جواب سالب عن هذا السؤال، لكنه لا ينتهي معها إلى الخلاصة التي انتهت إليها، وهي عدم وجود فلسفة في الفكر العربي المعاصر. ذلك أن الجابري، كما نرى، كان في الوقت ذاته أمام بعض المحاولات الواقعية التي رامت استئناف القول الفلسفي في العالم العربي مثل يوسف كرم، وعبدالرحمن بدوي، وزكي الأرسوزي، ومحمد عزيز الحبابي، وعثمان أمين، وغيرهم، لذلك جاء حكمه مراعيا لهذه المحاولات وللمجهود الذي بذله هؤلاء الرواد في المجال الفلسفي، الذي غاب عن الثقافة العربية الإسلامية منذ قرون، فلم يكن حكمه لذلك هو إنكار كل قيمة لهذه المحاولات. لقد اكتفى الجابري بالقول إن هذه المحاولات لم تكن ناجحة تمام النجاح ولم تصل إلى أهدافها، لأن الطرق التي اتبعتها في التفكير قادتها إلى الوصول إلى عكس ما كانت تسعى إليه.

ما يحكم به الجابري على الخطاب العربي عموما، والخطاب الفلسفي منه، وهو في مجموعه خطاب نهضوي، هو «فشله في إخفاء تناقضاته وإضفاء ما يكفي من المعقولية على

نفسه»[23]. ويزيد الجابري من توضيح معنى هذه السمة التي يحكم بها على الخطاب العربي المعاصر فيقول: «لقد فشل العقل العربي، إذن، في بناء خطاب متسق حول أي قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية، فلم يستطع تشييد أيديولوجيا نظرية يركن إليها على صعيد (الحلم)، ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير»[24].

إذا كان الأمر يتعلق بالخطاب العربي المعاصر بصفة عامة، والخطاب الفلسفي جزء منه، فإن الجابري يسجل على هذا الخطاب مظاهر عدة دالة على الفشل الذي أشرنا إليه، فالخطاب العربي المعاصر ما فتئ منذ مائة سنة يكرر معالجة القضايا نفسها ويدور، على رغم الاختلافات الجزئية حول الحلول نفسها[25]. كما أن من مظاهر الفشل أن الخطاب العربي المعاصر لا ينبثق عن علاقة حية مباشرة للتفكير بالواقع، بل إنه يعيش غيابا لهذه العلاقة. فالخلافات النظرية لا تكون نتيجة للاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. وهذا نتيجة للتبعيات المختلفة في الفكر العربي المعاصر[26]. يضاف إلى هذا نوع آخر من مفارقة الفكر لواقعه. وهو أن الخطاب العربي المعاصر، ومنه الخطاب الفلسفي لا يعبر عن واقع دائم، بل عن الحلم الذي عاشه العرب منذ قرن بنهضة بلدانهم، إذ إن الخطاب كان يتعلق بالنهضة بوصفها واقعا مأمولا تحقيقه[27].

تحكم هذه السمات التي عرضناها الخطاب الفلسفي ذاته من حيث هو جزء من الخطاب العربي المعاصر بصفة عامة، الذي كان خطابا نهضويا. لقد فشل الخطاب الفلسفي العربي المعاصر في إنجاز المهمتين اللتين أوكل نفسه لتحقيقهما: تأصيل الفلسفة العربية من جهة، ثم تأسيس فلسفة عربية معاصرة من جهة أخرى.

منذ تجديد الصلة بالفلسفة في البلاد العربية في القرن العشرين حاول بعض الرواد جعل مهمتهم الأولى، التي اعتبروها مدخلا إلى الفلسفة، قيامهم بتأصيل الفلسفة العربية، وذلك ضد الآراء التي كانت تقول بأن العرب لم ينتجوا فلسفة في الماضي، وبأن ما فعلوه اقتصر على نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية واتباع مذاهبها. وقد حاول بعض الرواد، مثل مصطفى عبدالرزاق، أن ينجزوا مهمة تأصيل فلسفة الماضي باعتماد منهج تاريخي يعود إلى الأصول الأولى في الفلسفة الإسلامية من دون وساطة رأي المستشرقين. ولكن هذا المنهج الذي حاول الرجوع إلى الينابيع أدى مع مصطفى عبدالرزاق، ثم مع بعض تلاميذه مثل علي سامي النشار، إلى عكس ما كان مأمولا منه. فهذا المنهج قاد صاحبه إلى السير في خط أوصله إلى الفقهاء والمتكلمين الذين كانوا معادين للفلسفة. فهذا هو الخط - الذي بدأه عبدالرزاق وتابعه مع بعض الاختلاف علي سامي النشار - الذي يمكن إثبات أصالته بسهولة، ولكن لا لفائدة الفلسفة، بل ضدا عليها[28].

لم يكن الفشل في تأصيل فلسفة الماضي نصيب أولئك الذين انتهجوا منهجا تاريخيا فيه رجوع إلى الينابيع فحسب، بل كان أيضا نصيب رائد الفلسفة الوجودية في العالم العربي، أي عبدالرحمن بدوي، الذي لم يستطع بدوره قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة وجودية، ولم يستطع العثور فيها على ما يسعفه في تأسيس وجوديته عربيا وإسلاميا. فأنكر على الفلسفة بكاملها الوجود[٢٩].

كان الفشل أيضا من نصيب الماركسي العربي الذي حاول تأصيل نزعته المادية في الفلسفة الإسلامية، إذ إنه اعتمد منهجا جاهزا تقرر فيه كل شيء منذ البداية، فما كان على الفلسفة الإسلامية في نظره إلا أن تدخل أحد القوالب الجاهزة. فالأصالة بالنسبة للمفكر الذي ينتمي إلى هذا التيار تستمد حقيقتها من القابلية للملاءمة مع أحد القوالب الجاهزة[٣٠].

حينما نلتفت جهة المحاولات التي سعت إلى بناء فلسفة عربية معاصرة، فإننا نجد أنها فشلت في ذلك، في نظر الجابري، لتناقضات عديدة لم تستطع تجاوزها. فمن جهة أولى يقع رائد الوجودية العربية في تناقض التوفيق بين مضمون فلسفته والعلم الفيزيائي الذي حاول الاستناد إليه، كما أنه يتناقض مع ما كان يتطلبه الواقع في العالم العربي حين يختار من الوجودية ذاتها جانبها اللاعقلاني[٣١]. ومن جهة ثانية، فإن محاولات عثمان أمين في تقديم فلسفة جوانية لم تسلم من التناقضات، إذ إن هذه الفلسفة شدت العقل العربي بألف وثاق إلى اللا عقل في التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي على السواء[٣٢].

هكذا، فإن ما أراد الجابري توضيحه هو أن الخطاب الفلسفي في العالم العربي فشل لأنه كان ضحية لعدد من التناقضات يمكن أن نعد الأساسي منها هو التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللا عقلاني للتفكير[٣٣].

الخطاب الفلسفي العربي المعاصر في حاجة إلى نقد يكشف عن تناقضاته ومظاهر فشله في تحقيق غاياته، وعن تناقضاته الداخلية وتناقضاته مع الواقع الذي يفكر انطلاقا منه ومن أجله. ولكن حيث إن الخطاب الفلسفي كان منذ قرن فرعا من الخطاب العربي، فإنه يقبل أن ينطبق عليه ما يضيفه الجابري في نقد الخطاب بصفة عامة. فالأمر عنده لا ينبغي أن يتوقف عند نقد الخطاب، بل ينبغي أن يتجاوز ذلك نقد العقل المنتج للخطاب[٣٤].

نقد العقل هو المهمة التي يستخلصها الجابري من نقد الخطاب، وهو المهمة التي خصص لها جهده الفلسفي اللاحق ونظر إليها بوصفها المدخل الحق لتجاوز كل التناقضات التي أشرنا إليها. وإذا كان كثير من رواد النهضة ومن رواد الفلسفة على السواء قد دعوا إلى سلاح النقد، فإنهم لم يعوا أن ذلك ينبغي أن يكون مسبوقا بنقد السلاح، أي نقد العقل. وهكذا يصبح العقل مهمة سابقة على نقد الخطاب والواقع معا[٣٥].

نقد العقل هو المهمة التي تكشف عن التكوين الذي جعل العقل في العالم العربي والإسلامي يطرح القضايا بالصيغة التي طرحها بها، وهو المقدمة لبلورة خطاب عربي جديد بصفة عامة، ولبلورة خطاب فلسفي ملائم لقضايا العصر بصفة خاصة. لن ندخل في تفاصيل هذا النقد ولا في إبداء ملاحظات عليه، لأن هذا الأمر دراسة مستقلة بنفسها، وخارجة عن إطار اهتمامنا الحالي.

ننتقل، من أجل توسيع نظرنا في العوائق التي واجهها استئناف القول الفلسفي العربي، إلى وجهة نظر أخرى هي التي عبر عنها طه عبدالرحمن في مؤلفاته المختلفة. ونلاحظ في هذه الوجهة من النظر بعضا من أوجه التمايز عن وجهات نظر محمد عابد الجابري، وزكي نجيب محمود، وناصيف نصار كما سبق أن عرضناها.

العائق الأول الذي يشير إليه طه عبدالرحمن، منذ اهتمامه بموضوع حضور الفلسفة في العالم العربي الإسلامي، هو العائق اللغوي.

مصدر هذا العائق أن الفلسفة ليست في الأصل ذات نشأة عربية إسلامية، بل هي ذات نشأة يونانية، وهو ما جعلها ترتبط بلغة الحضارة اليونانية القديمة.

عندما فكر المسلمون في الفلسفة، منذ بداية اهتمامهم بها، كان من الطبيعي أن يلتمسوا طلب ما وجد قبلهم عند اليونانيين، وبخاصة عن الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو. هناك مشكلة أولى تهم الفلسفة بصفة عامة، هي أن اللغة الفلسفية تستمد مفاهيمها من اللغة الطبيعية، ولكنها تمنح هذه الألفاظ وضعا جديدا بإخضاعها لهدفها كنمط خاص من التفكير المجرد. ولكن هذا لا يعني أن تأثير اللغة الطبيعية يغيب تماما في إطار التحول إلى مفاهيم فلسفية. وبيِّن أن اللغة الطبيعية التي اعتمدتها الفلسفة في نشأتها هي اللغة اليونانية.

لا يقوم المشكل بالنسبة للفلسفة التي ستنشأ ناطقة باللغة العربية في هذا المستوى فحسب، بل إنه يمكن من الصعوبات التي تقوم عند الانتقال من لغة إلى أخرى، علما بأن الأمر كان يتعلق بالنسبة للفلسفة بالانتقال من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. والصعوبات هنا هي في الاختلاف في التركيب من لغة إلى أخرى، وفي العلاقة بين اللغة الطبيعية واللغة الفلسفية داخل كل لغة.

هكذا، فإن طه عبدالرحمن، الذي لا يكتفي بمعالجة مشكلات الفلسفة العربية المعاصرة، بل يعود بها إلى أصولها في الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، ينبه إلى ما وقع من صعوبات عندما أراد الفلاسفة المسلمون أن يصوغوا بالعربية مسألة الكينونة L'être، كما عبرت عنها الفلسفة اليونانية، وعند أرسطو بصفة خاصة. وندرك هذا الأمر عندما نلاحظ الحيرة التي واجه به المسلمون نقل التفكير من مشكلة الكينونة من اللغة اليونانية إلى اللغة

العربية. لقد كانت عباراتهم بهذا الصدد قلة أمام ما يدل عليه الفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية، ثم في اللغات التي تماثلها في التركيب. فالفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية يدل على الوجود، ولكنه يدل أيضا على الربط بين الموضوع والمحمول. وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا المشكل لأنه لا وجود فيها (اللغة) للفعل الذي يدل على الوجود ويلعب دور الرابط بين الموضوع والمحمول في الوقت نفسه. وهكذا، فإن اللغة العربية نقلت مشكلا يرتبط باللغة اليونانية، وحاولت حله باقتراحات عدة مثل اللفظ «هو» أو اللفظ «كان»، فجاء ذلك على نظامها التركيبي، إذ إن المقترحات المقدمة جاءت فقط للاستجابة لمقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية، ولم تكن نابعة من هذه اللغة ذاتها[٣٦].

يرى طه عبدالرحمن أنه لو كان العرب قد أدركوا منذ البداية العلاقة الضيقة التي تربط بين المقولات التي ذكرها أرسطو والأمثلة التي تعلقت بها، والتي لا وجود لمثيل لها في اللغة العربية، ولو أن ترجمة النص اليوناني المتعلق بالمقولات تمت بلغة عربية سليمة لتوصل الفلاسفة إلى عدم فطرية المقولات، أو لفطنوا، على الأقل، إلى قيمتها النسبية[٣٧]. ذلك أن المقولات، كما قدمها أرسطو، ليست منطقية ولا أنطولوجية، بل هي مقولات لغوية، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون لكل لغة مقولاتها التي تحلل بها الوجود وتبلغ بها نتائج الفكر[٣٨].

إذا كان طه عبدالرحمن، وهو ينظر في الفلسفة الإسلامية القديمة ولغتها هي العربية، قد استنتج أن قسما من مشكلاتها جاء من نقل الفكر الفلسفي من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، فإن هذه القضية تصدق عنده على الفلسفة العربية المعاصرة في علاقتها بنقل الفكر الفلسفي من اللغات الأوروبية، التي تطور بها منذ العصر الأوروبي الحديث إلى اللغة العربية. فهناك علاقة تماثل، بوجه ما، بين ما كان للمسلمين القدامى من حيرة إزاء نقل الفكر اليوناني وبين الحيرة التي يوجد عليها اليوم المشتغلون العرب بالفلسفة، عندما يريدون نقل أفكار فلسفية من اللغات الأوروبية إلى لغتهم.

الترجمة مصدر لعائق كبير في الفلسفة العربية المعاصرة، غير أنه لا محيد عن الترجمة إذا ما أراد المتفلسف اليوم أن يطلع على الأفكار الفلسفية ويتمثلها ويعتمد عليها في بناء موقفه ويوصل عن طريقها الأفكار الفلسفية إلى الغير. لذلك وجب البحث عن حل لإشكال الترجمة لا ينفي ضرورتها ويتجاوز، مع ذلك، ما تطرحه من صعوبات. فالترجمة بالنسبة للفكر الفلسفي عائق ينبغي تجاوزه وسبيل لا غنى عنه لنقله من ثقافة إلى أخرى.

يتحدث طه عبدالرحمن عن الترجمة بهذين المعنيين اللذين حددناهما فيرى أن الترجمة الاتباعية هي صيغة العائق، وأن الترجمة الإبداعية هي صيغة الحل الذي يتجاوز ذلك العائق.

لا تختلف الترجمة التي يدعوها طه عبدالرحمن في الوقت الحاضر بالاتباعية عن تلك التي قام بها المسلمون القدامى في وجه من أوجهها. ففيها أيضا نلاحظ أن نقل الفكر الفلسفي إلى اللغة العربية يواجه اختلاف هذه اللغة من حيث التركيب عن اللغات الأوروبية، ويتم على حساب نظامها التركيبي. وهذا ما يقود المتفلسفين العرب - في الوقت الراهن - إلى تكرار الخطأ نفسه الذي قام به أسلافهم عندما كانوا بصدد نقل الفكر الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية.

هناك في الترجمة نقص هو بمنزلة الضرورة الوظيفية اللازمة عن فعل الترجمة ذاته، من حيث إنها تقود إلى متابعة النص ومحاكاته، فتدفع الفكر بذلك إلى الجنوح نحو التقليد.

هكذا، فإن طه عبدالرحمن يرى أن قصور المتفلسف العربي وعدم قدرته على الإبداع في مجال الفلسفة يأتيه من قصور الطريقة التي يتبعها في ترجمته للنصوص الفلسفية الأجنبية في حال التعامل معها. ويلحق عن هذا القول التأكيد أن الترجمة إذا اتخذت سبيل الإبداع تكون بذاتها سبيلا إلى الإبداع في مجال الفكر. ويتحدث طه عبدالرحمن في هذا المستوى عن ترجمة يصفها بالإبداعية. وهي الترجمة التي تروم أن تتجاوز مستوى تحصيل ما في النصوص التي أمامها، لكي يضيف المترجم - اعتمادا على ذلك - فكرا من عنده. ومن الواضح أن هذه الترجمة الإبداعية لا تقف عند حدود المتابعة الحرفية للنص الذي يكون التعامل معه، ولا تتقيد فيها الذات المترجمة بمقتضيات ذلك النص كما هو في اللغة الأصلية التي كتب بها. فالترجمة القادرة على إخراج الفكر من أسر التقليد هي التي يكون فيها لدى المتفلسف اقتدار على التصرف في النص الأصلي بما يمكن أن يخرجه عن أوصافه الأصلية إلى أوصاف أخرى تمكن هذا النص الأصلي من التفاعل مع محددات وموجهات المجال التداولي لهذا المتفلسف، وذلك بالتوسل بكل الآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج بما في ذلك من الحذف والإضافة والقلب والإبدال، ومن الجمع والتفريق والمماثلة والمقابلة[٣٩].

هذه الصعوبة التي واجهها المتفلسف العربي المعاصر هي التي كانت عائقه الأساسي في الإبداع في مجال اشتغاله، إذ إن التقليد الذي يقع فيه المتفلسفون مقترن بالترجمة. ولكن ما دام لازم الشيء ينتفي بانتفائه، فإن طه عبدالرحمن يرى أن رفع آفة التقليد يكون عن طريق وضع حد للترجمة الاتباعية والانتقال منها إلى الترجمة الإبداعية. وبهذا فإنه يرى أن سبل الفكر العربي المعاصر إلى الإبداع في مجال الفلسفة تجد في الترجمة الإبداعية مدخلا لها، وهو الأمر الذي دفعه إلى تخصيص الجزء الأول من مشروعه الفلسفي للترجمة[٤٠].

لا يسمح المقام هنا بعرض وجهة نظر طه عبدالرحمن كاملة، ولا بالرجوع إلى الأمثلة التي يقدمها عن اقتراحه، إذ نكتفي هنا بعرض العائق الكبير لبلورة فكر فلسفي عربي من وجهة نظره، وهو - كما رأينا - عائق الترجمة، الذي يرتبط به عائق التقليد.

ثانيا-

إذا كنا قد بدأنا بالإشارة إلى أن السؤال الذي واجهنا منذ بداية اهتمامنا بالفلسفة في العالم العربي المعاصر هو المتعلق بحضورها في الفكر العربي في زماننا هذا، فإن ما قمنا به، حتى الآن، في هذا البحث هو محاولة التوسع في هذا السؤال والعمل على تعميمه بعرض وجهة نظر باحثين آخرين كان لهم اهتمام بوضع الفلسفة في العالم العربي المعاصر.

لقد مكنتنا هذه المحاولة الجديدة، التي وسعنا فيها السؤال بتعميمه على ذوات أخرى، من معرفة جملة من الإشكالات التي طرحها الفكر العربي المعاصر حول حضور الفلسفة فيه، ومن الوقوف على جملة من العوائق التي عاقت المتفلسف العربي المعاصر عن الإبداع في مجال تفكيره.

نريد الآن، بعد هذا التوسع في السؤال، أن نعود إلى تجربتنا الشخصية في الموضوع وأن نرصد في ضوئها، متكاملة مع ما عرضناه، إشكالات الفلسفة في الفكر العربي المعاصر.

كان السؤال الذي بدأ به اهتمامنا بموضوع الفلسفة في العالم العربي المعاصر متعلقا بوجود أزمة في الفلسفة العربية المعاصرة. وقد رأينا منذ هذا الوقت أن الأزمة القائمة تتمظهر في ثلاثة مستويات: عدم القدرة على استلهام الواقع والالتحام به والتأثير فيه، وعدم القدرة على إدراك الخصوصية التاريخية ووعي الفلسفة العربية بذاتها بوصفها استمرارا لمواقف سابقة أو معاصرة في أوروبا، ثم عدم الاستيعاب الواضح للعلاقة الواجبة بالعلوم الإنسانية في تطوراتها منذ القرن التاسع عشر إلى الآن[11].

هذه الخصائص التي ميزت أزمة الفلسفة العربية خلال القرن العشرين هي التي جعلتنا نصف محاولات المتفلسفين العرب خلال هذا القرن بالميتافيزيقية، لأن أصحابها حاولوا بناء مذاهب فلسفية متعالية عن المشاكل الحية للواقع الذي يعيشونه، فكانت هذه المذاهب غير آخذة بعين الاعتبار للخصوصية التاريخية لزمنها الخاص، وغير قادرة على إدماج معطيات التطورات التي عرفتها العلوم في عصرها.

يتضمن هذا الحكم بطبيعته تعميما لا بد أن يكون استثناءات، إذ هو بالنسبة إلينا إشارة إلى الطابع العام الذي ساد الإنتاج الفلسفي العربي في القرن العشرين، من دون أن يكون منطبقا بصورة تامة على كل محاولة صدرت عن المتفلسفين العرب في هذا القرن. وهو يشير أيضا إلى جملة من العوائق التي عاقت بلورة فكر فلسفي في العالم العربي المعاصر.

لقد عبرنا في أكثر من مناسبة عن هذا التصور الذي نرد إليه أزمة الفلسفة العربية. وهكذا، فإننا- جوابا عن سؤال حول هذه الأزمة ذاتها- رأينا أن الحديث عنها لا يعني التوقف المطلق عن كل فعالية فكرية، بل إنه يعني فقط أن الفكر الفلسفي في جهات معينة من

العالم، وفي بعض اللحظات من تاريخه يعرف عوائق بلورته وتطوره. فالسؤال عن الأزمة وعي بها، وهو في الوقت نفسه إرادة لتجاوزها. وعندما نقول إن فكرا ما في أزمة، فإن ذلك يعني أنه قائم وأن انطلاقة جديدة له أمر ممكن. وهذا ينطبق على الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إذ هو فكر لا ينطلق من عدم، بل خلفه تراث فلسفي. الفكر الفلسفي تقليد في الثقافة العربية الإسلامية، والمفكرون العرب المعاصرون يجدون اليوم في أفكار من سبقهم من أسلافهم تراثا يعودون إليه، ويكون أقل ما يشعرهم به هذا التراث هو القدرة على الإبداع وإمكانه[42]. تكمن الصعوبة التي بدت لنا من هذه الناحية في تأرجح المتفلسف العربي في القرن العشرين بين الانتماء إلى تاريخ الفلسفة والارتباط بالواقع الحي المباشر في خصوصيته التاريخية والحضارية. لقد غلبت على كثير من المحاولات الفلسفية الرغبة في الانتماء إلى أحد التيارات الفلسفية الكبرى المعاصرة، فكانت تعبيرا عنها باللغة العربية، وهكذا نجد أن الوجودية، والوضعية، والشخصانية، والعقلانية، ...إلخ، تيارات وجدت لها صدى لدى المتفلسفين العرب في القرن العشرين.

ولم يترك لنا كثير من هؤلاء فرصة الوصول إلى انتمائهم الفلسفي عن طريق التحليل، ولم يتمكنوا من تقديم إنتاج فلسفي فريد من نوعه، يشكل مذهبا خاصا بهم. والعلة في ذلك، في نظرنا، هي ضعف الصلة بالواقع الحي المباشر الذي عاشوا تطوراته وضعف إمكان بناء نظريات فلسفية منبثقة عن تلك الصلة. ولهذا نرى أن ما كان على هؤلاء المتفلسفين أن يفعلوه هو أن يتفلسفوا لكي ينتموا إلى تاريخ الفلسفة، لا أن يعلنوا عن انتمائهم إلى تاريخ الفلسفة لكي نقول عنهم إنهم يتفلسفون[43].

نرى أن هذا التأرجح بين الواقع التاريخي وتاريخ الفلسفة عائق كبير للتفلسف في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن الميل نحو الانتماء إلى اتجاه فلسفي كبير والتحدث باسمه، والميل نحو جعل التفلسف مجرد تبعية لتاريخ الفلسفة معناه تغليب المرجعية الفكرية على الواقع وأخذها بمنزلة العامل الذي تستند إليه مشروعية الأفكار. غير أن طريق التفلسف في نظرنا هو الكامن في محاولة التخلص من إطلاقية سلطة الرجعية النصية، والانتقال من ذلك إلى اعتبار سلطة المرجعية الواقعية. فالفيلسوف العربي اليوم يمكن أن يتعرف مهمته التي تجعله مندرجا بصورة موضوعية ضمن تاريخ الفلسفة، متوافقا مع ما هو معاصر فيها، إذا كان هو ذاته معاصرا لمشكلات زمنه ومجتمعه، وإذا كان منطلقه الأساسي هو المشكلات وليس الفلسفات[44].

تأتي نظرتنا هذه ضمن تصور أعم لعلاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة، إذ نرى أن هذه العلاقة تتخذ صفة جدلية وتكون متصفة في الوقت ذاته بضرورتين متعارضتين في الظاهر: الارتباط بتاريخ الفلسفة من جهة، والتحرر منه من جهة أخرى.

عندما نقول بضرورة تاريخ الفلسفة بالنسبة للفيلسوف، فإن المعنى الذي نقصده لا ينحصر في الفائدة المنهجية لتاريخ الفلسفة في فهم أفكار الفلاسفة فحسب، بل إن هذا المعنى يتعلق بالعلاقة الضرورية بين تاريخ الفلسفة وفعل التفلسف ذاته. فإن كل ممارس لهذا الفعل لا ينطلق من عدم، بل يتابع مسيرة نمط من التفكير. والتفلسف هو مظهر من مظاهره تموقع داخل تاريخ الفلسفة، وذلك من حيث اتخاذ الموقف من أفكار فلسفية سابقة أو معاصرة.

لكن، بقدر ما يبدو تاريخ الفلسفة ضرورة لكل فعل تفلسف، فإن التحرر من هذا التاريخ ذاته ليس بالأقل ضرورة. ونعني بالتحرر من تاريخ الفلسفة ذلك الموقف الذي يتخذه من يريد التفلسف، والذي يجعله ينفصل عن التبعية للمذاهب الفلسفية، ويكتفي بالاستعانة بها فقط من أجل تحليل قضايا عصره، التي قد تكون مختلفة عن القضايا التي عالجتها المذاهب السابقة في التاريخ. التحرر من تاريخ الفلسفة قلب الأولوية من المذاهب إلى المشكلات، ومن العلاقة بتاريخ الأفكار إلى العلاقة بالقضايا المباشرة المطروحة على العصر وعلى المجتمع الذي يعيش فيه الفيلسوف[45].

هذه العلاقة المزدوجة بتاريخ الفلسفة، والتي تجعلها صفتها تلك معقدة، مطروحة اليوم على المتفلسف في العالم العربي، إذ هو لا يخرج في هذا الإطار عن المشكلات المطروحة على كل من يروم الاندراج بفكره ضمن هذا النمط من التفكير، الذي ندعوه بالفلسفة. ذلك أنه لا غنى لمن يريد التفلسف اليوم عن الارتباط بتاريخ الفلسفة واكتساف ثقافة عميقة في مجاله، وهذا ما يجعلنا ندعو إلى الاهتمام بتاريخ الفلسفة كواحد من أهم الفروع المساعدة على تطور التفكير الفلسفي، إذ نرى له أهمية تربوية ومعرفية[46].

لا شك لدينا في أن مهمة استيعاب تاريخ الفلسفة والتأريخ لها يمكن أن تستغرق جهد ذات مفكرة بكامله. فلا يكون الإنسان بفضل ذلك إلا مؤرخا للفلسفة، وهذا أمر عام ينطبق على كل مشتغل بمجال الفلسفة، وهو من منطبق كل المشتغل العربي بهذا المجال. ومن الطبيعي في كل ثقافة فلسفية أن يوجد التأليف الخاص بتاريخ الفلسفة، وأن ينشغل به جملة من المشتغلين بهذا النمط من التفكير، بل إن وجود هذا التأليف مطلوب لما له من دور في التكوين الفلسفي وفعل التفلسف في وجهين لها: ضرورة التكوين الفلسفي، وهو ما يساعد عليه تاريخ هذا النمط من التفكير، ثم ضرورة مجاوزة الوقوف عند هذا التاريخ نحو استيعاب معطياته بصورة إيجابية واستغلالها في إطار تأملات في مشكلات معاصرة. ومن دون النجاح في هذه المهمة المزدوجة، فإن التبعية لتاريخ الفلسفة ستكون باستمرار عائقا كبيرا أمام كل رغبة في التفلسف، وسيكون هناك تباعد مستمر بين القضايا المطروحة على الواقع التاريخي والتوجهات التي يسير فيها فكر فلسفي من المفروض أن يكون على علاقة به.

لا ننكر، من جهة أخرى، أن العلاقة بتاريخ الفلسفة جزء من طبيعة الفكر الفلسفي ذاته، وأن هذا الأمر يجعل كل متفلسف يرجع إلى هذا التاريخ، حتى عند معالجته لمشكلات راهنة، وذلك لأنه يتناولها من خلاله وبالاستناد إلى معطياته، غير أن هذا الأمر الذي يبدو ضروريا يصبح عائقا إذا ما اتخذ صيغة التبعية الشكلية لمذاهب سابقة أو معاصرة من تاريخ الفلسفة، لا تجعل هذا التاريخ نفسه يلعب دوره التربوي والمعرفي في نشأة الفكر الفلسفي وبلورته. وقد لاحظنا بصفة خاصة عند متابعة التأليف الفلسفي المعاصر باللغة العربية أن الطابع الغالب عليه هو التأريخ للفلسفة أكثر مما هو فلسفة[٤٧].

يدفع الوضع الذي وصفناه، حين يصل إلى مداه، نحو تفكير فلسفي تابع في تاريخ الفلسفة لا يستطيع التحرر من أسر الفلسفات التي يتأثر بها لكي يصل إلى تناول المشكلات. وهكذا، فإنه داخل الرغبة في الانتماء إلى تاريخ الفلسفة، تقع مظاهر الأزمة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. فالمتفلسفون العرب لم يتركوا للمحلل فرصة متابعة تفكيرهم وتحليله للوصول إلى تصنيفهم ضمن إحدى التسميات الفلسفية الكبرى أو خارجها ضمن تسمية جديدة، بل نراهم يتسارعون في الانتساب إلى ما هو قائم من تسميات مثل الوجودية والشخصانية والوضعية والعقلانية، وغير ذلك. وهذا ما يجعل المتفلسف العربي يظهر بمظهر من يختبئ وراء أسماء أخرى من أجل صياغة أفكاره الفلسفية كأنه بهذه الصفة يفكر في اسم مستعار ولا يكون قادرا على القول بصيغة أنا أفكر، التي نرى أن الفلسفة قامت بفضلها وتطورت في إطارها[٤٨].

نرى في هذا الإطار أن الفلسفة لا تبدأ، في سياق ثقافة ما، إلا إذا انبثق عن الارتباط بتاريخ الفلسفة واستيعاب معطياته قول يخرج عن هذا التأريخ ذاته بوساطة ذات تريد أن تعبر عن أفكار تنسبها إلى أناها. فالفكر الفلسفي يتميز عن أنماط التفكير الجماعية بهذه الخاصية التي تجعله فكرا يصدر عن ذات فردية ويعرف باسمها. وعندما يخرج مفكر ما، وهو يريد أن يتفلسف في الظاهر، عن هذه الصفة ويدمج فكره في فكر جماعي، مثل الأيديولوجيات، فإنه لا يخدم الفكر الفلسفي. بل يضع أمامه عائقا يعوق تمظهره وتطوره. وهذا، في الواقع، ما جعلنا نرى أن تطور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة أمر يقتضي الخروج نحو التعبير بصيغة الأنا أفكر. لقد عدنا إلى هذه المسألة مرات متعددة في السابق، فأكدنا أن المفكر العربي، ضمن إطار واسع هو المفكر غير الغربي، يواجه ضرورة التحرر من أسر السلطة المرجعية الفكرية لينتقل إلى سلطة مشاكل الواقع العالمي المعاصر، ومنه الواقع التاريخي الخاص بمجتمعه، وهو الذي يتفلسف ـ ذلك المفكر ـ في سياق معطياته[٤٩].

هكذا، إذا كان الفكر الأوروبي قد انطلق انطلاقة جديدة مع الأنا أفكر الديكارتية في القرن السابع عشر، وإذا كان العلم والفلسفة والفن والآداب قد تطورت جميعها في إطار

ذلك الأنا أفكر، وإذا كانت الفلسفة الأوروبية قد اتخذت بفضل ذلك قيمة شمولية، فإن الفكر المتفلسف العربي يمكن أن يسير اليوم في هذا الطريق ذاته، علما بأننا لا نتغافل في هذا المستوى عن الفوارق الفاصلة بين الأنا أفكر الديكارتية والأنا أفكر المطلوبة اليوم للفلسفة العربية.

ذلك أن ما تبلور من أفكار منذ بداية الأنا أفكر الأوروبية لم يعد وحده قادرا على استيعاب كل مشكلات الإنسان المعاصر؛ فهناك تطورات ساهم فيها الأوروبيون أنفسهم قادت إلى الوجود عددا من المشكلات الإنسانية خارج النسق الفلسفي الأوروبي. والمفكر غير الغربي مؤهل لأن يجد في بعض مظاهر نقص الفكر الفلسفي الأوروبي ما يمكنه أن ينطلق منه لإعطاء فكر آخر ذي قيمة شمولية[٥٠].

وضع الفلسفة العربية هذا قابل للمقارنة لا مع الفلسفة الغربية منذ عصرها الحديث فحسب، بل مع الفلسفة العربية الإسلامية القديمة أيضا. فقد استطاع فلاسفة مسلمون في السابق أن يفرضوا مذاهبهم بوصفها أكثر من مجرد ترديد لما قاله فلاسفة اليونان قبلهم، وبدت تلك المذاهب بوصفها مرحلة من تطور الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، نظرا لما كان لها من قيمة ولما صار لها من تأثير في تاريخ الفلسفة الذي جاء بعدها. وحالة الضعف التي توجد عليها الفلسفة في السياق الثقافي العربي اليوم تشتمل على أنه ليست هناك اليوم أسماء استطاعت أن تفرض ذاتها على زمنها، وأن يكون لها الأثر الذي كان للفلسفات العربية الإسلامية القديمة.

الحالة التي توجد عليها الفلسفة العربية اليوم قابلة، من جهة أخرى، لمقارنتها بذلك الوضع الذي تحدث عنه الفيلسوف الألماني هوسرل E.Husserl في تأملاته الديكارتية، حيث كان يرى أنه لا بد من وجود فلسفة حية، فإن ما يوجد اليوم هو آثار فلسفة ينقصها الربط الداخلي وتكون بمنزلة عرض المذاهب ونقدها، وما يشبه التعاضد في العمل الفلسفي عوضا عن النزاع الجدي بين النظريات المتضاربة[٥١].

ما بدا لنا متشابها في الفلسفة العربية المعاصرة مع الوضع الذي وصفه هوسرل هو هذا الإنتاج الفلسفي الذي يبدو فاقدا للصلة الحية بالواقع التاريخي والحضاري المباشر والمعاصر له على الصعيد الجهوي والعالمي على السواء، وهو إنتاج بقدر ما يزيد تراكمه لا يكون لهذا التراكم ذاته دلالة على وجود فلسفة حية مثلما قال هوسرل. غير أن وجه الشبه لم ينحصر لدينا في الواقع القائم فحسب، وهو واقع ضعف الفلسفة، بل في الموقف الذي اتخذه هوسرل نفسه من هذا الواقع، وهو الدعوة من جديد إلى تأملات نستعيد فيها الكوجيتو الديكارتي، لأن هذه الاستعادة يمكن أن تمنح الفكر الفلسفي انطلاقة جديدة يخرج بها من حال القصور التي هو عليها. ولقد اتسم الفعل المؤسس لهذه اللحظة الجديدة

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

بالجرأة، التي رأينا أنها الموقف الملائم لكل لحظة يطلب منها أن تجدد حال الفلسفة حينما تفتقد الصلة الحية بالواقع وتصبح مجرد تراكم للمذاهب والمواقف[53].

هذا الموقف الذي استلهمناه من كلام هوسرل عن لحظة جديدة في الفلسفة، الذي أراد لمذهبه الفينومينولوجي المتعالي أن يكون منطلقا لها، هو الموقف الذي نراه ملائما لما هو مطلوب اليوم بالنسبة لتجديد الفلسفة العربية.

الفلسفة العربية اليوم في حاجة إلى ما دعاه هوسرل بالفلسفة الحية التي لا تكتفي بأن تقدم لنا ذاتها بوصفها تعليما لمذاهب في تاريخ هذا النمط من التفكير، بل تدفعنا إلى التفكير معها في القضايا التي تثيرها لأنها تشعر بأنها قضايانا أيضا. ولذلك نرى أن استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في حاجة إلى أن يتجاوز المشتغلون به التأليف المدرسي الذي يكتفي بعرض المذاهب، مهما كان نجاحه في ذلك واقعا ومطلوبا، لكي يؤسسوا فلسفات تنتقل بنا من المذاهب إلى المشكلات، ولكي تصبح هذه الفلسفات حافزة بعضها لنشأة بعضها الآخر عبر الحوار الذي يتناول مشكلات الواقع التاريخي. كل مجتمع يكون، في الواقع، في حاجة إلى فلسفة، يقر بوجودها مادامت مستجيبة لحاجته إلى تفكير عميق في المشكلات التي يحياها. ولكن كل مجتمع يشعر بعلاقة المفارقة مع الفلسفة إذا كانت بعيدة عن هذه المشكلات، أو إذا اتخذت صفة التأليف المدرسي الذي يكتفي بترديد الأفكار. إن الفلسفة الحية هي التي تتجاوز عرض المذاهب التي عرفها تاريخ الفلسفة لكي تختلف بينها وبين المجتمع الذي تنبثق فيه محلا مشتركا هو المشكلات التي يحياها ذلك المجتمع في لحظة تاريخية محددة من وجوده، ومن تطور حضاري وثقافي.

لقد أبرزنا العوائق الأساسية لانبثاق مثل هذا الموقف الفلسفي المطلوب اليوم في الثقافة العربية المعاصرة، فذكرنا من بينها عائق التبعية لمذاهب تاريخ الفلسفة، ثم غياب التفكير بصيغة الأنا أفكر أو ضعفه، علما بأنه المؤسس لكل موقف فلسفي حق، إضافة إلى علاقة المفارقة التي قد توجد بين كل تفكير فلسفي وواقعه الخاص إن لم يكن هذا التفكير قادرا على خلق مجال مشترك بينه وبين المجتمع الذي ينبثق فيه ومن أجله. هذه هي الصورة التي يبدو فيها تاريخ الفلسفة عائقا كبيرا لتطور الفلسفة في ثقافة ما أو يكون فيها سندا لذلك التطور.

إذا كنا قد بينا أن أحد العوائق الكبرى لتطور فكر فلسفي معاصر في العالم العربي يتمثل في صيغة العلاقة بتاريخ التراث الفلسفي الخاص للحضارة العربية الإسلامية، ففي هذا المستوى طُرِحَ على الفكر العربي المعاصر إشكال ذو مظاهر عدة. هناك، أولا، الانقطاع الحاصل بين المتفلسف العربي اليوم وتراثه الفلسفي. ونستطيع أن ندرك أثر هذا الانقطاع إذا ما قارنا بين وضع المتفلسف الأوروبي ونظيره في العالم العربي. فالفيلسوف الأوروبي

المعاصر يتفلسف معتمدا على استمرارية في الإنتاج الفلسفي المتجدد الذي بدأ منذ بداية العصر الحديث في القرن السابع عشر، أي أنه يتفلسف اعتمادا على تراكم في النظريات الفلسفية المتوافقة أحيانا والمتعارضة أحيانا أخرى. إنه يدخل ضمن مجال تشكل من البلورة والتطوير والنقد والتجديد وتغيير موضوعات التفكير ومناهجه. فالمتفلسف الأوروبي اليوم يتلقى جملة من المعطيات التي يكون عليه أن يندمج في سياقها.

أما الفيلسوف العربي اليوم، فإنه لا يجد نفسه داخل تراث مستمر، إذ هناك انقطاع بينه وبين تراثه الخاص الذي توقف عن التطور منذ قرون، ولذلك فإن الفيلسوف العربي اليوم أمام بداية جديدة.

من المشكلات التي تنجم عن الانقطاع بين التراث والبداية الجديدة أن العلاقة بهذا التراث لم تتحدد بعد بصفة واضحة. فالتراث وحده لا يستطيع أن يشكل قاعدة لفلسفة معاصرة بحق، إلا إذا أخذت بعين الاعتبار المعطيات والتطورات العلمية والفلسفية التي عرفها الفكر الإنساني منذ بداية العصر الحديث في أوروبا إلى الآن.

لقد طرحت على الفكر الفلسفي العربي اليوم مشكلة العلاقة بالتراث الفلسفي القديم الذي أنجزه فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية، وطرحت مع ذلك مسألة الترك والاحتفاظ، أي البحث داخل التراث عما يمكن تركه ولم تعد له إلا قيمة تاريخية، وعما يمكن الاحتفاظ به لأنه ما يزال محافظا على قيمته المعرفية وقابلا لأن يندرج بوصفه عنصرا من فلسفة جديدة لزمن آخر. وقد أخذت مسألة العلاقة بالتراث هذه مكانة كبيرة ضمن التأليف الفلسفي المعاصر في العالم العربي، ومثلت إحدى المشكلات الكبرى التي واجهها هذا الفكر. ولكن الاشتغال الكبير بهذه المشكلة، إذ لم يأخذ صفة الحسم، أصبح يشكل عائقا أمام بلورة فكر فلسفي جديد يستلهم بالدرجة الأولى مشكلات عصره. وهكذا، فإن العلاقة بالتراث أصبحت عائقا ينبغي على الفكر الفلسفي تجاوزها من أجل نشأته، ولم تصبح أبدا قاعدة يمكنه الانطلاق منها.

يضاف إلى العوائق سالفة الذكر كلها عائق اللغة. فالفيلسوف العربي اليوم يعبر عن فكره باللغة العربية، وهذا أمر يحول دون أن تأخذ أفكاره الفلسفية قيمتها الشمولية بالنسبة لإنسانية زمنه. ولا نقصد من ذلك التأكيد على أن اللغة العربية اليوم عاجزة عن استيعاب الفكر الفلسفي بواسطتها، أو قاصرة عن أن تكون لغة إنتاج فلسفي، بل إن قصدنا ينحصر في الإشارة إلى وضع هذه اللغة ضمن تراتب لغات العالم اليوم حسب معيار الإنتاج العلمي والفلسفي، وحسب إمكان شيوع الفكر بواسطتها.

الفيلسوف، في نظرنا، يتفلسف في كل زمان ومكان بفضل اللغة ومن خلالها. ولكن اللغات مختلفة في هذا المستوى من حيث قدرتها اليوم على منح أفكار فلسفية ما القيمة الشمولية

أو عدم منحها هذه القيمة. وقد كانت اللغة العربية في زمن ازدهار الحضارة الإسلامية حاملا للفكر الفلسفي ومصدرا للإبداع فيه ولإشاعته، وأصبحت الترجمة من هذه اللغة إلى غيرها من اللغات من سبل انتشار الفكر الفلسفي الإسلامي وتأثيره وأخذه للمكانة التي يستحقها ضمن تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني العام. لكن الأمر لم يعد كذلك اليوم، حيث لم تعد للغة العربية المكانة نفسها التي كانت لها بالأمس، وأصبحت أقل قدرة بفعل نسبة الإنتاج فيها على أن تكون وسيلة لانتشار الأفكار واكتسابها القيمة الشمولية.

هناك اليوم صراع سيادة بين الثقافات، يعبر عن ذاته بعدد من المظاهر من بينها الصراع بين اللغات. ونظرا للوضع الحالي للغة العربية ضمن هذا الصراع المعاصر، فإن الفيلسوف الناطق بهذه اللغة لا يوجد في الوضع الذي يسمح لأفكاره بأن تتبادل التأثير مع أفكار فلاسفة آخرين، فسواء أخذنا كم الإنتاج أو استمراره وعلاقته بتراث يعود إلى أربعة قرون، منذ بداية النهضة في أوروبا، أو أخذنا قدرة ذلك الإنتاج على الانتشار باللغة التي نشأ بها، فإن الإنتاج باللغة العربية يكون أقل حظا في الانتشار وفي التأثير. والفيلسوف العربي اليوم يوجد انطلاقا من اللغة التي يتم بها إنتاجه في وضع المتأثر أكثر من وضع المؤثر. ذلك أن ما يترجم إلى اللغة العربية أكثر بكثير مما يترجم منها، وتكون له بذلك فرصة الاندراج في سياقات فكرية أخرى. لذلك نرى أنه من الواجب اليوم على المؤسسات العربية المشتغلة بميدان الفكر والثقافة أن تعمل على تشجيع ترجمة الأعمال الفلسفية العربية إلى لغات أخرى، وهذا ضمن سياسة عامة تهدف إلى إشاعة الإنتاج الفكري العربي بلغات مختلفة. من شأن هذا أن يجعل الأفكار الفلسفية العربية أكثر شيوعا وتبادلا للتأثير مما هي عليه الآن.

ثالثا-

حاولنا في الفقرات السابقة أن نفحص طرق الإجابة عن السؤال الأول الأساسي الذي يواجه كل باحث في واقع الفلسفة اليوم في العالم العربي، علما بأن هذا السؤال كان متعلقا بوجود فلسفة في البلاد العربية أو بعدم وجودها.

وقد انطلقنا في البحث من الإجابة التي تفترض غياب الفلسفة أو ضعف حضورها في الثقافة العربية المعاصرة، باحثين في العوائق التي رصدها عدد من الباحثين الذين انشغلوا بوضعية الفلسفة العربية المعاصرة، كما عرضنا الخلاصات التي توصلنا إليها من جانبنا في بحوث سابقة تناولنا فيها هذا الموضوع نفسه وتقاطعت فيها أفكارنا بصورة طبيعية مع أفكار باحثين آخرين. غير أننا نريد أن نوضح أن ما عرضناه لم يشمل كل الدراسات التي تعلقت بموضوع حضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، إذ لم يكن الأمر يتعلق إلا بنماذج

تساعدنا على التفكير في الموضوع، علما بأن هناك كتابات أخرى في هذا الموضع نفسه لا تخلو من أهمية ومن وجهات نظر مفيدة[53].

نريد الإشارة، مع ذلك، إلى أنه إذا كانت الصيغة التي اتبعناها في متابعة الموضوع، المستندة إلى فرضية ضعف حضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، قد أفادت في رصد عدد من المظاهر المعيقة لتطور الفلسفة في هذا سياق، وإذا كان رصد هذه العوائق مفيدا لمعرفة الطريق نحو تطوير الإنتاج الفلسفي، فإن الأحكام الصادرة عن التحليل الذي يعتمد على الفرضية سالفة الذكر لا تخلو من تعميمات لا تكون في كل أحوالها مطابقة للواقع. ذلك أنه يكون من الملائم في مثل حالة هذه الأحكام العامة الرجوع إلى تفاصيل الموضوع الذي تتعلق به وإلى التطورات التي عرفها من أجل البحث عن صيغة لمراجعة تلك الأحكام، وللبحث عن بناء جديد لها يجعلها مطابقة لموضوعها.

أول الأحكام العامة، التي سمح لنا تفكيرنا في الموضوع أن نفحصها في ضوء ما كانت تتعلق به من وقائع، هو الحكم القائل بأنه لا وجود لفكر فلسفي في العالم العربي على رغم مضى ما يزيد على القرن من محاولات النهضة. فمع اعترافنا بأن الإنتاج الفكري الفلسفي في العالم العربي جاء استمرارا في جوانب منه لفكر النهضة الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر، فإنه ينبغي الانتباه مع ذلك إلى أن ظهور الفلسفة من جديد في البلاد العربية، والذي جاء بعد انقطاع عنها دام قرونا، لم يكن إلا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث بدأ تدريس الفلسفة وتاريخها في الجامعات العربية، وحيث بدأ إنتاج فكري يتعلق بهذا النمط من التفكير. فالأمر يتعلق، إذن، بحكم على إنتاج استمر ستة عقود حتى الآن، منطلقا في الوقت ذاته من نقطة انقطاع عن تراثه الخاص الذي تفصله عنه قرون خمسة على الأقل، ومن ضرورة زمن آخر لاستيعاب التراث الغربي الحديث الذي بدأ في أوروبا منذ عصر حداثتها، ثم ضرورة زمن لاستيعاب جملة من المشاكل المطروحة على الواقع التاريخي الخاص للعالم العربي أو على الإنسانية المعاصرة في مجموعها.

هكذا، إذا كنا في البداية قد ركزنا على التساؤل حول أزمة في الفلسفة العربية المعاصرة، بل وحول هذه الفلسفة ذاتها، فإننا وقفنا في مرحلة لاحقة على صيغة لوضع هذين السؤالين والأحكام الصادرة عند الإجابة عنهما موضع النسبية.

لقد تبين لنا أن هناك إنتاجا فلسفيا كبيرا باللغة العربية خلال القرن العشرين، وأن هناك اتجاهات فلسفية متنوعة يمكن تصنيفها حسب التسميات الكبرى في تاريخ الفلسفة، إذ إننا نجد من بين المتفلسفين العرب من هو وجودي، أو شخصاني أو وضعي أو عقلاني، أو ديكارتي أو برغسوني، أو جواني، مع إمكان التنويع داخل التسميات ذاتها.

نرى أنه في حالة القول بتبعية المتفلسف العربي لمذاهب نشأت ضمن فلسفات الحضارة الأوروبية، فإن هذا لا يمنع من القول بأن هناك حضورا لهذه الاتجاهات الفلسفية في العالم العربي عبر الفلاسفة الذين تبنوا مواقفها ودافعوا عنها في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن المذاهب الفلسفية التي أشرنا إليها تجد لها تعبيرات مختلفة عنها في كل جهات العالم، ووجود متبنين عرب لها يعد من هذه الناحية أمرا طبيعيا.

السؤال الحق الذي نستطيع أن نطرحه في هذا المستوى، والذي يلائم صيغة تساؤل عن الإبداع في مجال الفلسفة، هو الذي نعبر عنه بالصيغة التالية: هل استطاع الوجودي أو الشخصاني أو العقلاني العربي أن يفرض ذاته داخل هذه التيارات الفلسفية ذاتها وأن تكون له مساهمة في تطويرها؟ وبتعبير آخر، هل يمكن إذا ما أرخنا لتلك المذاهب في عصرنا أن نذكر أسماء عربية كانت لها إضافة بالنسبة لهذه المذاهب ذاتها لا نستطيع التجاوز عنها؟

نرى أن هذا السؤال قابل لأن يجعلنا نبحث بقدر أكبر في مسألة الإبداع والاتباع في الفلسفة العربية المعاصرة.

هكذا، فإن اتجاه البحث الذي نقترحه هو البحث عن مكانة المتفلسفين العرب في القرن العشرين داخل التيارات الفلسفية التي يعلنون عن الانتماء إليها. كالبحث مثلا عن مكانة الوجودي العربي داخل تيار الوجودية بصفة عامة، أو عن مكانة الشخصاني العربي داخل تيار الشخصانية العام، لكن، حيث إن الجدة في فلسفة ما وقيمتها بالنسبة لتاريخ الفلسفة ذاته لا تتحقق عبر العلاقة بهذا التاريخ وحدها، بل أيضا عبر العلاقة بالواقع التاريخي الخاص، فإن السؤال حول الانتماء الفلسفي يصبح تاليا لذلك الذي يتعلق بمدى نجاح المتفلسف في المزاوجة بين تأثره بمذهب من المذاهب واستخدام معطيات هذا المذهب للتفكير في قضايا إنسانية معينة تعني واقعا تاريخيا خاصا. وهكذا، فإن السؤال يصبح متعلقا بمدى التفاعل بين الأفكار الفلسفية، سواء كانت إبداعا أو تأثرا، والإشكالات المطروحة على الواقع التاريخي الخاص.

هناك حكم عام آخر في حاجة إلى إضفاء النسبية عليه، وهو المتعلق بتبعية المتفلسفين العرب للفكر الفلسفي الأوروبي. فهذا الحكم مستند إلى الانتماء الذي يعلن عنه كثير من المتفلسفين في العالم العربي لتيارات فلسفية نشأت وتطورت في الفكر الأوروبي منذ بداية العصر الحديث إلى الآن، ثم العمل على الدفاع عن أطروحات تلك التيارات ومحاولة إدماجها في الفكر العربي المعاصر عن طريق القول بمضامينها نفسها، أو عن طريق التأليف عنها، أو عن طريق إيصالها بفضل ترجمة الأعمال المتعلقة بها. غير أن هذا الواقع لا يكفي وحده لجعل الحكم بتبعية المتفلسفين العرب مطلقا. ذلك أن الفلسفة فكر يتناول قضايا

إنسانية عامة تتجاوز حدود الإشكالات التي يعرفها مجتمع بعينه أو حضارة محددة. وهذا ما يجعل الأفكار الفلسفية قابلة للانتقال من بيئة ثقافية إلى أخرى، وهو الأمر ذاته الذي نستطيع بفضله أن نفسر شيوع المذهب الفلسفي الواحد في مجتمعات مختلفة، والبيئة الفكرية العربية واحدة من البيئات التي يمكن أن تنتقل إليها الأفكار الفلسفية من خارجها، وأن تنتقل منها إلى غيرها من دون أن يعني ذلك أن التبعية مطلقة.

نرى أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الفكر الفلسفي وغاياته وطريقته في تناول مشكلاته، فإننا ندرك أن ذلك الفكر نتاج إنساني لا مانع من انتقاله من بيئة إلى أخرى، وكما يؤكد أحد الباحثين في هذا الموضوع، فإن الفلسفة ليست شرقية ولا غربية، بل إنسانية شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية التي لا وطن لها ولا عرق. لذا أمكن لجميع الشعوب أن تدرك فحواها وتتمثلها وتستفيد منها[54].

كان قصدنا مما ذكرناه أن نسمح لأنفسنا، ولقرائنا أيضا، بوضع أساس للتمييز بين التبعية الفلسفية والعلاقة الطبيعية لكل من يتفلسف بتاريخ الفلسفة. فالعلاقة بتاريخ الفلسفة ضرورية لأن عملية التفلسف تعني الاندراج في سياقها وممارسة التفكير الفلسفي من خلالها، ولذلك فإن هذه العلاقة الضرورية لا تدل على التبعية بصفة مباشرة ومطلقة. فما نهدف إلى إثباته هو أن الفصل ينبغي أن يكون واضحا بين هذين المستويين اللذين أشرنا إليهما، واللذين نرى أن عدم الفصل بينهما يقود إلى أحكام عامة لا تكون مطابقة لحقيقة المذاهب التي تصفها.

التأثر بالفلسفات السابقة أو المعاصرة واقع طبيعي بالنسبة لكل فلسفة في الماضي أو الحاضر على السواء. وإذا ما أردنا أن نجعل من التأثر وحده سبيلا للحكم على الفلسفات بالاتباع، فإنه لن تنجو واحدة منها من هذه الصفة، إلا إذا افترضنا فلسفة تكون بمنزلة بداية مطلقة لا سابق لها. وهكذا، فإن المسألة الأساسية في البحث عن الاتباع والإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة تصبح هي البحث عن مدى اندراج الفيلسوف في هذه الجهة من العالم في تاريخ الفلسفة العام، وفي تاريخ الفلسفة المعاصر بصفة خاصة. تصبح المسألة الأساسية، بتعبير آخر، هي مدى مساهمة الفيلسوف العربي اليوم في الإضاءة الفلسفية لمشكلات إنسانية المعاصرة[55].

نضيف إلى كل ما ذكرناه حتى الآن قولا نسبيا آخر يخرج بنا من الأحكام العامة ويعود إلى صفتها الموضوعية. ذلك أن الحكم بالتبعية الفلسفية على إنتاج المتفلسفين عرف تطورا: لقد حاول الوجودي العربي عبدالرحمن بدوي البحث عن تأصيل لفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية، وانتقل محمد عزيز الحبابي من الشخصانية الواقعية إلى الشخصانية الإسلامية فالفلسفة الغربية، كما أن زكي نجيب محمود، الذي دافع عن الفلسفة الوضعية المنطقية في

بداية حياته الفلسفية، انتقل في المرحلة الأخيرة من حياته إلى محاولة البحث في التراث العربي الإسلامي، ولكن دون أن يتخلى بصورة عن موقفه الوضعي المنطقي.

حاولنا في دراسة سابقة أن نطبق هذا التوجه الذي أشرنا إليه على الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، مبرزين أنه من الصعب البقاء على صعيد التحليل الذي يروم الموضوعية ضمن حكم عام يحكم بالتبعية المطلقة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر بأكمله.

لقد عدنا في هذا الإطار إلى وجهات نظر محمد عزيز الحبابي وعبدالله العروي ومحمد عابد الجابري، كما عدنا إلى متابعة تجربتنا الفلسفية الشخصية، لنستنتج أنه ينبغي التمييز بوضوح بين عناصر التأثر التي تكون لدى مفكر ما والاستخدامات التي تكون لهذه العناصر، والتي قد تجعل منها تأليفا جديدا له قيمته من حيث هو كذلك لا نجد لدينا ميلا إلى إطلاق أحكام عامة حول ضعف الفلسفة العربية المعاصرة، أو حول ابتعاد الفلاسفة العرب المعاصرين عن الواقع. وما ندعو إليه في مقابل ذلك هو متابعة موضوع هذه الأحكام بدقة.

لقد كانت محاولتنا الحالية اجتهادا لرصد واقع الفلسفة العربية المعاصرة في ضوء السؤال حول وجودها وحول عوائق العودة إلى كل العوائق التي ذكرناها في دراسات سابقة، ولكن التي ذكرها أيضا باحثون آخرون اهتموا بهذا الموضوع ذاته. ونعد أن ما قمنا به من تحديد في وضع الأسئلة والإشارة إلى طريق الإجابة عنها مقدمات للبحث في وضع استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر. لكن هذه المقدمات في حاجة إلى دراسات تفصيلية لبعض الاتجاهات الفلسفية على الأقل، وهذا ما نأمل أن نوفق في القيام به.

1 راجع زكي نجيب محمود: «تجديد الفكر العربي»، دار الشرق، القاهرة وبيروت ١٩٨٧ (الطبعة الثامنة)، ص٥ - ٢٠.

2 المرجع السابق نفسه، ص٢١ - ٢٦.

3 المرجع السابق نفسه، ص٣٦.

4 المرجع السابق نفسه، ص ٥١ - ٦١، ثم أيضا ص٨٤.

5 المرجع السابق نفسه، ص٢٨ - ٤٦.

6 المرجع السابق نفسه، ص٥٧ - ٦٢.

7 نقصد هنا كتاب زكي نجيب محمود: «المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري»، دار الشروق، القاهرة وبيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨.

8 راجع زكي نجيب محمود: «تجديد العقل العربي»، المعطيات سالفة الذكر نفسها، ص٢٦٧.

9 المرجع السابق نفسه، ص٢٧٢.

10 المرجع السابق نفسه، ص٥١ - ٦١، ثم أيضا ص٨٤.

11 المرجع السابق نفسه، ص٣٣٢.

12 المرجع السابق نفسه، ص٣٣٥.

13 المرجع السابق نفسه، ص٣٣٢.

14 المرجع السابق نفسه، ص٣٣٤ - ٣٣٥.

15 راجع ناصيف نصار: «طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥، ص٢٩، ويمكن الرجوع إلى هذا المعنى بالإجمال انطلاقا من ص ٢٠.

16 المرجع السابق نفسه، ص ٣٦ - ٣٧.

17 المرجع السابق نفسه، ص ٢٤٧.

18 المرجع السابق نفسه، ص ٢٧٨.

19 المرجع السابق نفسه، ص ٢٧٦.

20 ناصيف نصار، المرجع السابق نفسه، ص ٢٧٧، راجع كذلك حديثه عن شروط الاستقلال الفلسفي بين ص٢٦٧ و٢٨٩.

21 راجع ملاحظات ناصيف نصار ضمن الكتاب الجماعي: «نهضة العالم العربي» (بالفرنسية)، كتاب سبق ذكره، ص٢٤١.

22 راجع محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ودار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

23 المرجع السابق نفسه، ص ١٧٩.

24 المرجع السابق نفسه، ص ١٨١.

25 المرجع السابق نفسه، ص ٣٤.

26 المرجع السابق نفسه، ص ١٨٥.

27 المرجع السابق نفسه، ص ٣٢.

28 المرجع السابق نفسه، ص ١٤٢.

29 المرجع السابق نفسه، ص ١٤٧.

30 المرجع السابق نفسه، ص ١٥١، ولكن راجع أيضا ص ١٥٠.

31 المرجع السابق نفسه، ص ١٥٨ - ١٥٩.

32 المرجع السابق نفسه، ص ١٦٧، ولكن راجع أيضا ص ١٦٣.

33 المرجع السابق نفسه، ص ١٧٤

34 المرجع السابق نفسه، ص ١٣١.

35 المرجع السابق نفسه، ص ٧، راجع كذلك مؤلفات الجابري التي تعلقت بنقد العقل.

36 راجع هذا الأمر ضمن كتاب طه عبدالرحمن: «اللغة والفلسفة»، الصادر باللغة الفرنسية:
Abderrahmane THHA, "Langage et philosophie", essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1979, pp. 22 - 25.

37 المرجع السابق نفسه، ص ٤٤.

38 المرجع السابق نفسه، ص ٤٨.

39 راجع، طه عبدالرحمن: «اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد»، بحث منشور ضمن مجلة مدارات فلسفية، العدد الأول، ١٩٩٨.

40 راجع طه عبدالرحمن: «الفلسفة والترجمة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٥.

41 راجع ذلك ضمن مقالنا: «الميتافيزيقا كتجاوز عن فعل التاريخ»، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢١، ١٩٨١، وقد أصبح هذا المقال فصلا أول ضمن كتابنا: «حوار فلسفي، قراءة في الفلسفة العربية المعاصرة»، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

42 راجع الحوار الذي أجرته معنا مجلة الحياة الثقافية (تونس)، العدد ٥٦، سنة ١٩٩٠.

43 المرجع السابق نفسه.

44 عبرنا عن هذه الفكرة في الحوار الذي أجرته معنا جريدة «الاتحاد»، الإمارات العربية المتحدة، راجع العدد المؤرخ بـ ٢٥ يوليو ١٩٩٨.

45 راجع مقالنا: «الفلسفة بين الارتباط بتاريخها والتحرر منه»، مجلة دراسات عربية، العدد ١١ - ١٢، سبتمبر - أكتوبر، بيروت، ١٩٩٤.

46 راجع مقالنا: «التكوين الفلسفي وتاريخ الفلسفة»، جريدة الشرق الأوسط، العدد المؤرخ بـ ١٩٩٤/٩/٧م.

47 راجع بهذا الصدد مقالنا: «الفلسفة وتاريخ الفلسفة في الفكر العربي المعاصر»، عدد يوم ١٩٩٤/٨/٢٣، فماذا؟

48 راجع حوارنا مع مجلة الحياة الثقافية (تونس)، المعطيات سالفة الذكر نفسها.

49 راجع كتابنا: «بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠، راجع بصفة خاصة الفصل المعنون بـ: الفلسفة العربية والقيمة الشمولية للأفكار.

50 المرجع السابق نفسه، والفصل السابق نفسه.

51 راجع كلام هوسرل هذا ضمن كتابه: «تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا المتعالية»، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، ص. ٤١ - ٥٠.
عدنا أيضا إلى الترجمة الفرنسية الصادرة عن مطابع Norim باريس، ١٩٩٢، ص ٢٢ - ٢٣.

52 راجع كتابنا: «جرأة الموقف الفلسفي»، مطابع أفريقيا الشرق، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٩. راجع بصفة خاصة الفصل المعنون بـ «جرأة الموقف الفلسفي».

53 نشير في هذا الصدد . على سبيل المثال . إلى كتاب زميلنا كمال عبداللطيف:
- «قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤.
- يمكن الرجوع أيضا إلى كتاب: «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر»، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، وقد صدر كتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٥.
- نشير كذلك إلى دراسة الأستاذ ماجد فخري: «الفلسفة العربية بين الاتباع والاستقلال والمشاركة».
- نرجع القارئ أيضا إلى العدد ٢١ من مجلة الثقافة الجديدة (المغرب)، والذي تضمن عددا من الدراسات في هذا الموضوع.
- كما أن مجلة «الوحدة»، الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية، خصصت العدد رقم ٦٠ للبحث في موضوع«الفلسفة العربية بين الإبداع، والاتساع»، وهو عدد سبتمبر ١٩٨٩.

54 راجع، ماجد فخري: «الفلسفة العربية بين التبعية والاستقلال والمشاركة»، مجلة دراسات عربية، ٦ يناير ١٩٨٧.
راجع، ضمن كتابنا، «بناء النظرية الفلسفية»، الفصل المعنون بـ «الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة»،

55 شروط طرح الإشكال المعطيات نفسها سالفة الذكر.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

عرض كتاب

«العقل في القرن العشرين»(*)

تأليف: برتران سان . سرنان(**)

عرض وتقديم: د. أماني البداح(***)

النص والترجمة:

عند اختيار نص للترجمة إلى العربية تواجه المترجم عدة تساؤلات يجب أن يجيب عنها بشكل واضح، حتى يتسنى له تقديم الجديد بشكل يغني ثقافة القارئ.

أهم التساؤلات التي تواجه المترجم تدور حول طبيعة الإضافة العلمية التي سيقدمها النص إلى مكتبة العربية.

ومن هذه الناحية يبدو أن اختيار نص يتناول العلاقة المعقدة بين التصورات الفلسفية للعقل والتغير الملازم لحركة العلوم والمجتمع إنما هو اختيار موفق، وذلك بسبب غياب النصوص الفلسفية المترجمة التي تتناول بعمق تاريخي واجتماعي كافٍ مشكلة العقل المعاصر، الأمر الذي أضفى على الترجمات الفلسفية ـ بشكل عام ـ صفة الاغتراب الحضاري والثقافي. *والملاحظ أن أغلب النصوص التي تُختار للترجمة إلى العربية حول* مفهوم العقل تقوم على افتراض واحدية العقل وواحدية العلم، كأنما تاريخ العقل وتاريخ العلم يتراكمان بشكل خطي وحتمي. على النقيض من الترجمات المعتادة، يقدم لنا «العقل في القرن العشرين» عرضا فلسفيا بأبعاد تاريخية وجغرافية محددة لتطور مفهوم العقل في القرن العشرين، وذلك عن طريق عرض تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية وتأثيرها المزدوج في تغير مفهوم العقل في هذا القرن، وعن طريق عرض العلاقة بين الحتمية والمصادفة أو بين التبعية العمياء والإبداع في إنتاج هذه العلوم. وبذلك فإن النص يقدم

(*) ترجمة د. فاطمة الجيوشي

(**) برتران سان - سرنان فرنسي الجنسية والمولد، أستاذ في الفلسفة وتاريخ العلوم، درس في جامعة شارل ديجول، ثم جامعة باريس، له الكثير من المؤلفات المهمة في فلسفة وتاريخ العلوم، ظهرت جميعها باللغة الفرنسية، وبعضها تُرجم إلى اللغة الإنجليزية. عمل مديرا لجامعة باريس - السوربون، وعضوا في اللجنة الوطنية الفرنسية للتقييم.

(***) قسم الفلسفة بجامعة الكويت

أسلوبا جديدا في تناول مشكلة تطور العلوم، تتخذ طريقا وسطا بين القائلين بالتراكم الخطي والتقدم الحتمي للعقل والعلوم، وبين القائلين بحريتها الإبداعية المطلقة، كما أن النص يقدم المادة الفلسفية مفترضا تعددية المتلقين وسياقاتهم الحضارية، ومبررا اختياراته للشخوص والمدن والأزمنة التي تشكل محاور هذا العرض، وإن كانت هذه الخيارات محكومة في النهاية بالتحيز للعقل الأوروبي[٢].

من ناحية أخرى يبدو أن من أهم العناصر التي تواجه المترجم أيضا هي إمكان نقل النص من لغته الأصلية (الفرنسية في حالة نصنا هذا) إلى اللغة العربية بشكل يحافظ على المعنى المنقول، كما يحافظ على روح اللغة العربية وسلاسة القراءة وسلامة القواعد. وهنا يبدو أن د. الجيوشي أخفقت في إيجاد التوازن المطلوب بين النقل الدقيق للمعنى والمحافظة على سلامة اللغة العربية، فالترجمة تطالعنا بفقرة تلو الأخرى من الجمل المتقاطعة، التي لربما كانت مقبولة بالفرنسية، ولكنها تخلو من أي ترابط عند ترجمتها حرفيا كما فعلت مترجمة النص[٣]. إن هذا النقد للترجمة ليس قضية شكلية، وإنما يصب في صلب الموضوع الذي يناقشه الكتاب، فنحن هنا في مواجهة التعبير اللغوي عن تعددية العقل وامتناع الترجمة من لغة إلى أخرى، بسبب تعدد مقاييس اللغات وقيمها الجمالية والنحوية. هذه التعددية، كما يلاحظ سان - سرنان، هي محور مشكلة مفهوم العقل في القرن العشرين.

يعرض مؤلفنا العناصر الأساسية التي تدور حولها مشكلة العقل في ٢٨٠ صفحة من الحجم المتوسط، مقسمة إلى ثمانية فصول:

الفصل الأول: العقل الحديث كانط وجوته.

الفصل الثاني: تحريك المقولات وتنويعها في القرن العشرين.

الثالث: الأدوات الجديدة للعقل في العلوم في مطلع القرن العشرين.

الرابع: أدوات العقل في الأدب والعلوم الاجتماعية.

الخامس: فكرة البنية وحالات البنيوية.

السادس: تشكيلات العقل حوالى منتصف القرن العشرين.

السابع: العقل في القرن العشرين(مفهوم العمل).

الثامن: العقل في نهاية القرن العشرين.

ولكن يمكن اختصار الخط الرئيسي للجدل الذي يتناوله الكتاب عن طريق حصره في ثلاثة محاور، سنعرض لكل منها باختصار: العقل وواحدية المقولات، العناصر الفلسفية والتاريخية لتحريك المقولات، وأخيرا تداعيات التعددية.

العقل وواحدية المقولات

يرى سان - سرنان أن نهاية القرن الثامن عشر شهدت بدايات التساؤل الفلسفي حول وضع العقل بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة الغربية، حيث تمركز التفلسف حول ما إذا كان العقل يرى الأشياء (الطبيعة) كما هي في ذواتها، أم أنه يقتصر على رسم تصوراته حول الظواهر من دون النفاذ الفعلي إلى ذواتها؟ ويرى سان - سرنان أن إجابتي كانط وجوته كانتا من الإجابات التي تركت ملامحها واضحة في تاريخ الفلسفة الغربية، فقد رأى كانط أن العقل لا ينفذ إلى ما وراء الظواهر، بل يقتصر على اكتشاف العمليات التي يجري وفقها والحدود التي تحيط بقدراته. بينما قرر جوته أن مهمة العقل الأساسية «تفهم الصيرورة» ومعرفة الاستحالات في الطبيعة. (سان - سرنان،١٢) وعلى رغم التعارض الواضح بين هاتين النظرتين إلا أنهما تتفقان على أن تفسيرا موحدا للواقع هو أمر ممكن وإن كان كانط قد قدر حدود المعرفة بشكل أكثر دقة من جوته.

ويلاحظ سان - سرنان أن الموقف الكانطي اتخذ طريقا وسطا بين المادية الفجة والمثالية، اللتين تتفقان على تطابق قوانين الذهن والواقع. فبينما تفهم المادية هذا التطابق بافتراض سلبية العقل أمام الطبيعة، فإن المثالية تفهمه عن طريق إلغاء العالم الطبيعي وإدراجه ضمن إنتاجات الذهن، أما كانط فيعتقد أن جميع معارفنا تبدأ بتجربة، ولكن تجاربنا مرتبطة بجسد ذي مدخل محدود إلى المعرفة. ومن هنا فإن تجاربنا ليست خالصة ومباشرة، وإنما تركيبية ومتوسطة. بمعنى أنها تنتج عن توسط الدور التركيبي للعقل في معرفة الطبيعة. ومن أجل شرح طبيعة هذا الدور التركيبي للعقل يضع كانط (كما فعل أرسطو من قبل، وإن بشكل مختلف) قائمة المقولات الأساسية التي تشكل نقاط التقاء بين الطبيعة والذهن، وتضمن للعقل معرفة الطبيعة.

على رغم إصرار كانط على صيغة ثابتة ومحددة لقائمة المقولات، وإصراره على واحدية العقل ومسؤوليته تجاه فعل المعرفة، إلا أن موقفه، كما يلاحظ سان - سرنان، احتوى على البذرات الأولى لاتجاهين معاصرين: العدمية والوضعية.

استثمرت العدمية الفرض الكانطي بأن العقل يركب معارفنا، وانتهت إلى إلغاء مفهوم الحقيقة من قاموسها الفلسفي، معيدة في ذلك إنتاج الموقف المثالي بشكله المعاصر. أما الوضعية فقد اتخذت مسلمة من افتراض كانط أننا لا نعرف الشيء في ذاته، وانتهت إلى المفهوم الأداتي للعقل، ذلك بأن العقل لا يعدو كونه أداة للكشف عن ظواهر معينة. ولكن لا تظهر هاتان المدرستان بوجهيهما المعاصرين الا مرورا بفلسفة القرن التاسع عشر،التي هاجمت مفهوم العقل الكانطي، وهاجمت افتراض كانط بواحدية وثبات قائمة المقولات.

تحريك المقولات

على الرغم من محاولات الفلسفة الطبيعية في النصف الأول من القرن التاسع عشر لإعادة إنتاج الطبيعة ذهنيا، إلا أن تقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية في النصف الثاني، من القرن نفسه، أدى إلى زعزعة الثقة بالإبستمولوجيا الكانطية، القائمة على وحدة المقولات المتوسطة بين الطبيعة والذهن. ويحذر سان - سرنان من أن هذه اللحظة التاريخية تضع أولى لبنات العدمية في القرن العشرين. أما العلوم الطبيعية فقد خلق تطورها في القرن التاسع عشر نتيجتين متضادتين: فهي - من جهة - تزيد من سيطرة الإنسان على الطبيعة بسبب دقة تنبؤاتها، ولكنها من جهة أخرى ترخي صلة الإنسان بالطبيعة بسبب تزايد تجريداتها. وهنا يعرض سان - سرنان لرأي كورنو، الذي لاحظ أن العلوم - خلافا لما اعتقد فلاسفة القرون السابقة - لا تتطور بشكل خطي، وإنما تتعرض لأزمات مستمرة تفرض عليها إعادة صياغة نظرياتها ومشاكلها الأساسية وأنتولوجياتها، مما يضفي على العلوم طابعا تاريخيا ضروريا، ذلك أن العلم في كل لحظة تاريخية ليس نتاج تراكم خطي للعلوم السابقة، وإنما لحظة فريدة عن سواها، فعنصر المصادفة يلعب دورا مهما في تغير النظريات العلمية. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن إمكان وجود نظام موحد للمقولات تنتفي ضرورته. تأكيدا لهذا الاستنتاج يلاحظ كورنو أن التنوع لا يقتصر على الجانب الإبستمولوجي في العلوم الطبيعية، وإنما يتجاوزه إلى أنطولوجيا قائمة على التنوع والتقسيم الجذري للأشياء في الطبيعة، حيث يدعو هذا التنوع الطبيعي إلى تنوع المقولات.

أما في العلوم الاجتماعية فيختار سان - سرنان «ديلتي» معبرا عن تزعزع ثقة العصر بواحدية المقولات، فقد مثل ديلتي نقطة التحول والفصل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية عن طريق الدعوة إلى المنهج التأويلي في العلوم الاجتماعية. وهنا يضعنا ديلتي في مواجهة مباشرة مع الموقف الكانطي، حيث يبرز لنا عدم جدوى نموذج التفسير السببي المستخدم في العلوم الطبيعية للعلوم الاجتماعية، وذلك لكون الأخيرة علوما تستند أساسا إلى فهم التاريخ بصفته نصا ينبغي فك رموزه[4]. وهذه الخصوصية في طبيعة العلم الاجتماعي ومهمته الأساسية تستدعي نموذج الفهم التأويلي، الذي يوظف قدرة الإنسان على التقمص المتعاطف لحالات الآخرين وأفعالهم وفهمها من الداخل، في محاولة لإعادة إنتاجها ذهنيا، وبذلك يقدم لنا ديلتي، سببا آخر لامتناع واحدية المقولات، فكل ثقافة وليدة سياقها التاريخي وعلينا من أجل فهمها ألا نطبق المقولات التي نعتقد بصحتها، وإنما أن نتقمص (إن صح التعبير) مقولات الآخر موضع التساؤل.

هذا التغير نحو تنويع المقولات في العلوم الطبيعية والاجتماعية أدى إلى ظهور ما يسميه سان ـ سرنان أدوات جديدة للعقل في القرن العشرين، فعلى صعيد العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات تم التحول من المنطق التقليدي إلى المنطق الرياضي، والتحول من الفيزياء التقليدية إلى الفيزياء الرياضية، أما التحول في المنطق فقد أدى ظهور الهندسات اللاأقليدية واكتشاف المجموعات اللا متناهية في نهاية القرن الثامن عشر إلى التحول من دراسة قوانين الفكر بشكل تأملي، إلى اتخاذ الرياضيات ذاتها مجالا للبحث. أما على صعيد الفيزياء فقد توغل العلم بعيدا عن النمط التقليدي الذي كان يفترض وجود عدد نهائي من التفسيرات العلمية للظواهر الطبيعية. يشير سان - سرنان مثلا إلى كتابات دوهم، التي كشفت عن إمكان وجود عدد لانهائي من التفسيرات الممكنة لعدد محدد من الوقائع. هذه الكتابات أبرزت الدور الإبداعي الذي يقوم به العالم عند اختياره لتفسير دون آخر، على رغم اتساقها جميعا مع الوقائع. فالحكم النهائي ليس التجربة الحاسمة كما كان يعتقد في القرون الماضية، وإنما ملكة الحكم لدى العالم، كما يشير سان - سرنان إلى كتابات إرنست ماخ الذي يرجع ملكة الإدراك إلى ذات متشخصة تكونها الأحاسيس والانفعالات والذكريات، لا ذات متعالية خالية من الوجود التاريخي. أما «بولتزمان» فقد نادى بالأخذ بالنظرية المنتجة بغض النظر عن تطابقها مع جميع الأدلة الملموسة. وبذلك تنبأ بولتزمان أن مهمة الفيزياء ستتحول في القرن العشرين من شرح طبيعة وأسباب السيرورات التي تحدث في الكون إلى تزويدنا بوصف دقيق ومتماسك قدر المستطاع، غير أنه لم يعش ليشهد هذا التحول(٨٨).

ومع «بلانك» و«أينشتين» تدخل الفيزياء المرحلة الجديدة التي تطوع بها الأدوات النسبية للوصول إلى المطلق. وينظر سان - سرنان إلى دور أينشتين في تكوين العقل المعاصر، مقارنا إياه بالنسق الكانطي، فيرى أن أينشتين قد أيقن أن المفاهيم الأساسية للفيزياء ـ التي هي بمنزلة المقولات بالنسبة للعلم ـ لا تشتق مباشرة من التجربة. ولكن هذه المفاهيم ليست قبلية كما هي لدى كانط، وإن كانت تحدد بشكل قبلي الإطار الذي يحدد تصورنا للعالم. إن هذه المفاهيم وفقا لأينشتين إبداعات حرة للذهن تستمد شرعيتها من التجربة بشكل خاص، فبينما هي مفاهيم تخيلية إلا أنها تملك صفة الحتمية أيضا. ونرى هنا تجليا للعلاقة الجديدة بين الحتمية والمصادفة.

أما الآداب والعلوم الاجتماعية في بداية القرن العشرين فقد شهدت ـ كما ذكرنا ـ التحول إلى نموذج الفهم التأويلي بمقابل النموذج التفسيري السببي للعلوم الطبيعية. ويرى سان - سرنان أن وصف حالة العلوم الاجتماعية والأدب في أوروبا القرن العشرين لابد أن يحدد بحدود جغرافية محددة، حتى نضمن صورة واضحة لتجلياتها، ونبتعد عن التعميم المضلل (وإن كان ـ كما ذكرنا ـ يعترف بالتعسف الملازم ضرورة لخيارات من هذا النوع). ففي ألمانيا يأتي

زيمل وديلتي وماكس فيبر ليناقشوا العلاقة بين النموذجين التفسيري والتأويلي، مبرزين وجها جديدا لتنافس الحتمية والمصادفة (أو الجبرية والحرية) في مفهوم العقل. وبينما يتبارى العلم والأدب في وصف وتفسير مصير الإنسان في النمسا، يضطلع الأدب في وصف العالم المرئي مع انتشار الفلسفة التجريبية في إنجلترا. أما في فرنسا فيشهد الأدب عصرا ذهبيا مع منعطف القرن العشرين، ويعتمد الفن كمصور لحالة الإنسان. ويتوقف سان ـ سرنان عند «زيمل» و«فرويد» و«كونراد» ليتفحص حصيلة الأدب والعلوم الاجتماعية في بداية القرن العشرين، لينتهي إلى أن«مصير العقل مرتبط، أكثر مما نظن بالشعر وبالرواية، اللذين يشهدان عندما تتشرذم مقولات العلم، أن مبدأ تجسد يحرك اللغة ويحييها»(١٢٤).

وبمتابعة تطور مفهوم البنية والاتجاه البنيوي في القرن العشرين يقدم لنا سان - سرنان قراءة لتطور القرن العشرين باتجاه معاكس للتطور الذي تنبأ به أوجست كونت، فقد تصور كونت أن العقل يتطور من المرحلة الدينية إلى الميتافيزيقية إلى الوضعية. إلا أن متابعة تطور مفهوم البنية في القرن العشرين يكشف تطورا معاكسا من المرحلة الوضعية إلى المرحلة الدينية. إن أهمية مفهوم البنية تكمن في أنه«يسمح بدراسة كيف يتصور الذهن نظام معارفه ويربطه بتنظيم الأشياء بالاستناد إلى أمثلة»(١٣٥). فهو إذن مفهوم «كاشف» للتغييرات التي طرأت على فهم العقل الأوروبي لنفسه. ويحدد سان ـ سرنان المرحلة الوضعية لدراسة البنيات بين ١٩٠٠-١٩٤٠ بداية بطموح «هلبرت» إلى إعادة بناء الرياضيات كنظام مغلق من الإجراءات والمسلمات. في مطلع الثلاثينيات هدم «كرت غودل» هذا الأمل عندما كشف عن فشل أي نظام مغلق في احتواء حرية الإبداع الرياضية، و«برهن تارسكي» على امتناع اللغة الطبيعية على التحول الكامل إلى التعبير الصوري. في الأربعينيات تحولت البنيوية إلى المرحلة الميتافيزيقية بفضل إغفالها لبراهين غودل وتارسكي، فقد اعتقدت البنيوية في هذه المرحلة ـ ممثلة «بكلود ليفي ستروس» ـ أنه من الممكن امتصاص اللغة الطبيعية كلية في نظام مغلق من الإشارات والرسائل، فقد ارتكب ستروس الخطأ التاريخي بافتراض وحدة العلم الطبيعي والاجتماعي، وإمكان اختزال الأخير في نظام مغلق. وهذا الافتراض إنما هو افتراض ميتافيزيقي لا علمي، على الرغم من ادعائه العلمية. في الستينيات من القرن العشرين تحولت البنيوية إلى دين وضعي، وذلك عن طريق اجتماع النزعة لتوحيد ما فصلته الطبيعة، وإغلاق نظام المعرفة في عدد محدد من المسلمات الميتافيزيقية، والتحمس اللاعقلاني لنظام وحيد في تفسير العالم.

وقد أدى هذا التطور الاخير برأي سان - سرنان إلى ظهور التلفيق بشكلين بارزين: التوحيد بين علوم لم يُربَط بينها علقيا، وإغفال التعارضات المعروفة بين المفاهيم والنظريات. غير أنه يؤكد أن الطريق الذي سارت به البنيوية لم يكن محتما من الناحية المنطقية، فمنطقيا لا يوجد تلازم داخلي بين البنيوية كمنهج وهذه الواحدية الملفقة.

تداعيات التعددية

يرى سان - سرنان أن القرن العشرين قد شهد تراجعا كبيرا للعقل بسبب ما يصفه بالعدمية والاستسلام الناتجين عن سيطرة تحولين رئيسين على روح هذا القرن: التحول الأول نتج عن تأرجح العلم خلال قرون طويلة بين الاتجاه التفسيري متمثلا بالفيزياء، والاتجاه الوصفي متمثلا بالفلك. وقد أدى هذا التأرجح إلى سيطرة الاتجاه الوصفي في الفيزياء المعاصرة. كما رأينا بعد استبدال التفسيرات السببية بوصف تلازم الظواهر فحسب، فقد أدى هذا التحول إلى تجاوز الاهتمام القديم بإيجاد تفسيرات سببية للظواهر إلى الاهتمام بطبيعة هذا التلازم بينها: هل هو تعبير عن قوانين كلية أم تعبير عن تعود فقط؟ أما التحول الرئيسي الآخر فيكمن في انفصال العقل العلمي عن العقل النظري في هذا القرن، فلم يعد دور العقل هو الرقيب الداخلي القادر عبر الانعكاس على ذاته أن يحمل المسؤولية الأخلاقية لأحكامه، بل تحول إلى مجرد أداة تمكننا من بلوغ نجاحات مرتقبة.

ويعرض سان - سرنان لإجابتين معاصرتين على التحولين السابقين تتمثل الأولى بالوضعية المنطقية والثانية بالفينومينولوجيا المتعالية لـ «هوسرل». فقد حاولت الوضعية المنطقية عزل التفكير الميتافيزيقي عن العلوم، وردت الأخطاء الميتافيزيقية إلى الاستخدام الخاطئ للغة. وعن طريق افتراض أن المعنى يتحدد بنوع من التطابق التجريبي بين شكل لغوي وبنية مادية، انتهت الوضعية المنطقية إلى التسليم بأننا في النهاية لا نرى إلا صور الأشياء. وقد رأينا في عرض البنيوية الرياضية أن هذا الاتجاه يفترض ما وجدته الفلسفة منذ قرون افتراضا خاطئا. أما هوسرل فقد حاول إعادة الترابط بين العقل العلمي والنظري اللذين انفصلا بسبب الاتجاه «الأداتي» ومازالت محاولة إعادة الترابط . هذه . حية إلى يومنا هذا. ولكن حتى يبين لنا الأبعاد الدقيقة لمشكلة الانفصال هذه يسخر سان - سرنان فصلا كاملا لمناقشة مفهوم العمل الذي تبنى عليه نظريات العقل العملي[*]. يعرف سان - سرنان الفعل كالتالي:

يتضمن كل عمل من أصغر الأعمال حتى أكثرها أهمية أربع خصائص: يشكل بداية، لايقتصر على مجرد النية، بل يتجسد بتنفيذ مشروع يكون أمرا بالنسبة للقائم به، يوجد ما يمتنع الرجوع عنه، وأخيرا لا يغير وحسب حال الأشياء الخارجية، ولكنه يغير هذا الذي يقوم به. يكون العمل بالنسبة للعامل كشفا، فهو لا يعلمه وحسب حول العالم، بل يجعله يكتشف جانبا من ذاته، يمكنه أن يبقي مجهولا من دونه(٢٠٥).

ولكن هذا التعريف لا يجيب الإشكاليات المعاصرة حول مفهوم«الفعل» وهي: هل هو متعدد أم ثابت؟ هل موضوعه إصلاحي أم ثوري؟ وهل يصدر عن علم أم فن؟

ويطرح سان - سرنان المحاولات المعاصرة لتناول هذه القضايا الشائكة ببعدها التاريخي منطلقا من أرسطو، فمع أرسطو تبدأ أولى محاولات وضع علم للفعل. فقد بنيت فكرة ثبات (أو واحدية) الفعل على مسلمتين: أن الطبيعة الإنسانية ثابتة وأن الإنسان خلق على صورة الإله التي لا بد أن تكون واحدة. وعلى رغم اتجاههم نحو الاعتقاد بواحدية الطبيعة الإنسانية إلا أن القدماء أدركوا أن علما كهذا لا يمكن احتواؤه في نظم رياضية مغلقة، وذلك بسبب تعقيداته ونزوعه نحو المصادفة. إلا أن هذا الاتجاه اتخذ منحى جديدا في منتصف القرن السابع عشر عندما بدأت مسلمة ثبات الفعل في الأفول، وذلك عندما وضع «باسكال» الأسس الرياضية للمصادفة، فقد أصبحت المصادفة المحور الأساسي الذي شيد عليه «جون فون نيومان» عام ١٩٢٨ نظرية اللعب، و«كينيث آرو» نظرية الانتخابات الرياضية عام١٩٥١. وساهم في انتشار هذا النوع من النظريات انتشار استخدام الحاسبات الإلكترونية وبدايات ظهور تطبيقات البرمجة الرياضية للإنتاج وتطوير نظرية الإحصاء والاحتمال. إن ظهور علم الفعل بهذا الشكل الرياضي الذي يأخذ بعين الاعتبار عناصر المصادفة والمجازفة وتعدد الخيارات لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة، وقد أدى هذا الاتجاه إلى انتهاء فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة. ولكن ما يبدو للوهلة الأولى - كنجاح معاصر - هو في الواقع بدايات أزمة معاصرة، فمع سقوط فرضية الطبيعة الإنسانية الثابتة سقطت الضمانة الأساسية التي شيد عليها فلاسفة الأخلاق نظرياتهم طوال القرون الماضية. وهكذا مرة أخرى نرى الانتقال من الواحدية إلى التعدد يؤدي إلى أزمة جديدة، لا نملك الأدوات الفعلية لتناولها بشكل مرضٍ، وبذلك يكون الفعل ليس علما وليس فنا سهلا وإنما - كما أشار أرسطو منذ قرون - ملكة تعامل مع الحياة العملية يجب أن تأخذ حقها من التمرين والخبرة. وهذا ما ينهي به سان-سرنان كتابه حول العقل: العودة إلى أرسطو، وإلى الترابط السياسي بين العقل النظري والعملي، فارسطو كان قد أشار من قبل إلى دور التنوع الثقافي والمعرفي من دون أن يجزئ العقل، وأشار إلى ترابط المعرفي والجمالي من دون أن يبخس حق أحدهما على حساب الآخر. في النهاية، ما ينتهي إلى العقل الأوروبي المعاصر هو حالات من الاجتزاء والفصل التي تقوم على التفضيل الأعمى للواحدية المغلقة أو التعددية العدمية، فقد تحول العقل إلى أداة تنفيذ ينفصل بها النظري عن العملي، وبذلك فقد العقل دوره كمرشد ورقيب وكمحور للمسؤولية الأخلاقية للفعل. ويرى سان - سرنان أن هذه ليست نتيجة ضرورية وإنما نتيجة تسليمنا بالافتراضات والآراء التلفيقية، وإهمالنا لما وصلت إليه الفلسفة منذ قرون: أن نأخذ موقفا وسطا بين القول بحدود العقل والقول بحريته الإبداعية، بين القول بجبريته العمياء والقول بمسؤوليته الأخلاقية، بين القول بتعدد انتماءاته الثقافية وواحدية أطره الإنسانية.

1 يؤول سان - سرنان العديد من الفلاسفة الغربيين بشكل أختلف معه، ولكن لن يتناول هذا المقال هذه الجوانب التأويلية، بل سيقتصر على عرض الخطوط الرئيسية للكتاب.

2 وهو أمر لا ينكره سان - سرنان، حيث يرى أن درجة ما من العشوائية لا بد من أن تحكم خياراتنا في سرد الملاقات التاريخية.

3 الأمثلة على إخفاقات الترجمة الحرفية كثيرة نورد منها الفقرة التالية على سبيل المثال لا الحصر: «إن كائنا في وضع لا راحة فيه، وضع بطولي جدا، في تواضعه النبيل، الذي لم يقلده أحد. لقد أعلن الانتماء إليه بلا ريب، غير أن خلفه لم يتكون بالإضافة إليه بل بالطرح. إن المثالية تركت الذهن يشي ملكة الفهم، ويمزجها بالعقل، أعطت صفة الشرعية لامتلاك أرض التاريخ والأحلام. يقوم به العقل! إن المادية التي قررت تطابق الأعيان بالأفكار، اعتقدت أنها رسخت التطابق بين طبيعة الذهن وطبيعة المادة»(٤٢). تتجلى هنا معاناة الترجمة عندما تعزم على مقابلة الجمل والكلمات من لغة إلى أخرى بشكل حرفي ونورد هذه الفقرة بالذات على سبيل المثال لا الحصر.

4 على القارئ أن ينتبه إلى الترجمة الفريدة التي تعتمدها د. الجيوشي لمصطلحي (interpretation) و(Explanation). فهي تترجم (interpretation) بمصطلح (تفسير)، بينما تترجم (Explanation) بمصطلح (شرح). وقد اصطلح المتخصصون العرب في فلسفة العلوم على ترجمة الأول(تأويل) والثاني(تفسير)، محافظة على التعارض الأساسي بين الفعلين الذهنيين، الذي استند عليه ديلتي(ومن أتوا بعده حتى يومنا هذا) للتمييز بين العلوم الاجتماعية والطبيعية، وفي هذا المقال سأعتمد الترجمة الاصطلاحية لا ترجمة د. الجيوشي.

5 تختار د. الجيوشي ترجمة (practice) إلى «عمل»، بينما تبدو كلمة «فعل» أكثر احتواء للمعنى، وأقل عمومية كما أنها أكثر ورودا في الفلسفة العربية من «عمل»، لذا سأعتمد مصطلح «فعل» في هذا المقال.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

تاريخ وفلسفة العلوم عند ميشيل سير

د. يوسف تيبس (*)

توطئة

أعلن منذ البداية أنني سأركز حديثي حول أهم النقاط الإبستمولوجية في فكر م.سير كأصل العلم، فأبين رأيه في بدايات العلم عموما والرياضيات خاصة. هذا الرأي الذي يرى أن الحوار الأفلاطوني أو الحوار بين الذوات هو الذي شكل الأصل الحقيقي للرياضيات.

لكن هذا الأصل بالنسبة إليه ليس مقرونا بالحضارة الإغريقية، بل هو مجرد بداية صدفوية، أما أصل الرياضيات فيوجد في كل لحظات تطور وثورة هذا العلم، كما سأحاول أن أشرح رأيه في العلاقة الفعلية بين الجهويات العلمية (**)، وبالتالي مشكل تصنيف العلوم وما يطرحه من نقائض، إذ إن فكرة تصنيف العلوم تؤمن باستقلال الجهويات العلمية ووجود علم ملكي تعتبر مرجعيته معيارا للتصنيف، في حين أن هذا تناقض، لأن هذا العلم الملكي يوجد هو نفسه داخل الترتيب الهرمي للعلوم، ومن ثم فإن م.سير يدحض فكرة المرجعية هذه، التي قام عليها الفكر العلمي الكلاسيكي في القرن التاسع عشر الميلادي. ليؤكد على وجود إنسيكلوبيديا علمية خالية من كل مرجعية، لأن كل جهوية علمية تتداخل وتتفاعل مع الجهوية الأخرى، بل إن اجتماع جهويتين أو أكثر يمكن أن يؤدي إلى نشوء جهوية علمية جديدة تختلف عنهما من حيث الموضوع، وربما من حيث المنهج. إن م.سير يؤمن بالنقل بين الجهويات، هذا النقل الذي يؤدي إلى نفي المرجعية، وذلك ما يسميه م.سير بالتفاعل بين النظريات، أي التفاعل بين الجهويات العلمية داخل إنسيكلوبيديا

(*) أستاذ الفلسفة - المملكة المغربية

(**) يقصد بالجهوية كل مجال معرفي علمي استقل بذاته فكون لنفسه حدوده وموضوعه ومنهجه، وبالتالي اسمه: مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات وغيرها، ويمكن أن تكون جهوية علمية من جهويتين أو أكثر، كما هي الحال بالنسبة إلى الكيمياء الحيوية والديناميكا الحرارية.

المعرفة، هذا التفاعل الذي يمثل إحدى خصائص «العقل العلمي الجديد - الجديد» الذي يقترحه م. سير كتجاوز وتجديد للعقل العلمي الجديد الباشلاري. إن العقل السيري يتصف كذلك بالتفاعل بين المواضيع، كما يعتبر الجسم الصلب موضوعه الحقيقي وليس السوائل الانتشارية، كما يتصف بالتفاعل بين الذوات العارفة في المدينة العلمية، فلم يعد العالم هو المكتشف والمخترع، بل الجماعة العالمة، أي أن الأنا العالمة وفكرة الرائد تنتفي وسط «النحن» والأنوات العارفة.

أما الإبستمولوجيا التي يتبناها م.سير فتستقي أوصافها وخصائصها من طبيعة العلم المعاصر؛ إذ تحتفظ بإشكاليات الإبستمولوجيا التقليدية، لكنها تفرغها في العلم نفسه فتصبح مثل المنطق الذي ينظم العلوم وينظم ذاته، فكل جهوية علمية تصبح إبستمولوجيا لمجالها الخاص؛ إذ تمارس نوعا من علم العلم، أي تطبيق علم على آخر. كما تصبح هذه الجهوية إبستمولوجيا عامة لأنها تنفتح على باقي العلوم التي تتفاعل معها. أما فلسفة العلوم فتحاول الجمع بين هذه الخطابات العلمية حول الجهويات. ولو انتقلنا إلى مجال تاريخ العلوم لوجدنا أن م.سير يحاول أن يستشف مجموع أنواع التاريخ للعلوم التي يسمح بها النص العلمي، إنه يستنبط مجموع الزمانيات الممكنة من هذا النسق حتى يرى أكثرها ملاءمة، ولكنها تجمع كل الزمانيات الممكنة من مترابطة مباشرة وغير مباشرة، أي تراجعية إلى لا مترابطة مباشرة وغير مباشرة، أي تراجعية، وإن كان يفضل النموذج الأخير لأنه يعبر عن وضعية العلم المعاصر أكثر من غيره.

١ - العلم والفلسفة:

يعتبر الثلاثي المفهومي علم - الفلسفة - إبستمولوجيا في الفكر المعاصر خاصة الغربي أهم المواضيع التي تشغل ذهن الفلاسفة والعلماء على السواء، هذا دون أن ننسى علاقة هذه المفاهيم بالتاريخ.

ويعود الاهتمام بهذه المجالات المعرفية إلى عوامل ذاتية تخص هذه المجالات نفسها، وأخرى خارجية، ذلك أن العلم كنظرية وتطبيق، كمنهج وتكنولوجيا قد فرض نفسه في الساحة الثقافية، ومن ثم فقد كون مجاله الخاص وسعى إلى إزاحة ما عداه من المجالات المعرفية الأخرى، مرتكزا في فعله التهميشي هذا على تبريرات أهمها الصرامة والدقة والتحقق والقابلية للتجريب كصفات يتفرد بها دون غيره، وإن كانت هذه الصفات في حقيقة الأمر قابلة للنقاش والتشكيك، بمعنى أنها نسبية.

وإذا كانت الفلسفة تمثل أحد مجالات المعرفة سواء في العصور الغابرة أو في العصر الحاضر، فإنها مهددة بهذا التهميش وهذا الإقصاء من الساحة العلمية انطلاقا من أنها لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية الدقيقة والبحتة. وهذا يرجع حسب العلماء إلى طبيعة مواضيعها المجردة والميتافيزيقية، ومن ثم فقد نشأت شجارات ونزاعات بين مذاهب

واتجاهات علمانية من جهة، وفلسفية من جهة أخرى، يحاول كل واحد منها أن يبرز قدر الإمكان دوره وفعله في مجال المعرفة والتطور الإنساني، لكننا نلاحظ أن طبيعة التوجه الفكري لكل من هاتين النزعتين هو أن العلم لا يقف عند تهميش الفلسفة وحسب، بل إنه يقصيها من مجال المعرفة الحقة، إنه لا يعترف بالفلسفة، على حين أن هذه الأخيرة تعترف بالعلم وتقدسه، وكل نظرياتها تسعى إلى توجيهه نحو الطريق الأفضل حتى يزداد عطاء، كما أنها تساعده على الخروج من أزماته. إن الفلسفة تسعى نحو إعطاء العلم دفعة حيوية كلما كان في حاجة إلى ذلك. إنها تعدد الطرق أمامه كلما سد طريقه الخطي. باختصار إن الفلسفة تريد أن تضع للعلم الأسس والأهداف، الأسس المتينة والأهداف الإنسانية.

من خلال هذا التفاعل بين العلم والفلسفة نشأت الإبستمولوجيا كحديث وكخطاب حول العلم، حول مبادئ وأسس ونتائج العلم، لكن هذا الفرع المعرفي لم يقف عند هذا الحد بل بدأ يسعى نحو تقليد وتقمص صفات موضوعه، أي العلم، ومن ثم الاتصاف بصفاته.

إن الإبستمولوجيا تسير نحو العلمية، وعلى الرغم مما يطرحه هذا الطموح الإبستمولوجي من إشكالات وصعوبات، فإنه يبقى مع ذلك رغبة فلسفية وعلمية، إنه تعاون بين الفيلسوف والعالم على وضع القنطرة بين جزيرتيهما، إنهما يسعيان وراء إيجاد لغة مشتركة تجعلهما يتخاطبان بسهولة.

إذا كان العلم كنسق من الأفكار المترابطة والمنطقية المنسجمة قد نشأ انطلاقا من الملاحظة والتجريب والتكرار والتحقق وبالتالي التجريد، وإذا كانت الفلسفة قد نشأت انطلاقاً من التأمل في كل ما يحيط بالإنسان، وكل ما يواجه العقل الإنساني من مواضيع إدراكية، سواء كانت طبيعة إنسانية أو علمية، فإن الإبستمولوجيا قد نشأت انطلاقا من الشجار الذي شبت ناره بين هذين الحقلين المعرفيين، وفي أثناء دفاع كل من الفلسفة والعلم عن هويتهما المعرفية والعلمية، وبالتالي مقدرتهما التوجيهية في حياة الإنسان وفكره.

إن الإبستمولوجيا إذن هي نتيجة للعلاقة المنعكسة بين العلم والفلسفة، لكننا نلاحظ أن هذه الإبستمولوجيا قد تفرعت حسب المذاهب والاتجاهات، فأصبحت هناك إبستمولوجيا عقلانية وأخرى نقدية وثالثة وضعية ورابعة مادية تاريخية، وخامسة علمانية إلى غيرها من الإبستمولوجيات التي تدعي العلمية والنظرة الصائبة لمشكلات العلم، لكننا مع ذلك يمكن أن نقسم الإبستمولوجيات إلى محورين: الأول داخلاني Internaliste والآخر خارجاني Externa-liste، ويتسم الأول بكونه منبثقا من داخل العلم، على حين أن الثاني ينظر إلى العلم من خارجه، وهكذا أصبحنا نترقب الحديث عن إبستمولوجيا للإبستمولوجيا.

ولا ننسى هنا أن نشير إلى وجود إبستمولوجيات جهوية وأخرى عامة وشاملة أو على الأقل تسعى نحو ذلك، بالإضافة إلى اختلاف الإبستمولوجيا الأنجلوساكسونية والتي يمثلها توماس كوهن Tkuhn وكارل بوبر K.Popper وغيرها من الإبستمولوجيات اللاتينية وبخاصة الفرنسية

التي يمثلها كل من جاستونت باشلار G.Bachelard وجورج كونجيليم G.Conguilhem وم. فوكو M.Foucoult وم. سير M.Serres. وغيرهم.

إن الحديث عن العلم وبالتالي عن الإبستمولوجيا في الفلسفة المعاصرة أصبح موضة وضرورة، موضة لأنه يوجد كبحث مركزي عند جل الفلاسفة المعاصرين، وضرورة لأنه يبرز ارتباط الفيلسوف بالعلم كممثل للسلطة المعرفية في الفضاء المعرفي للعصر الحاضر.

سنحاول في هذا المجال الاقتصار على مساجلة علاقة العلم بالفلسفة واكتشاف طبيعة هذه العلاقة، لكن حديثنا لن يكون عاما، بل إنه سيتحدد في أغلبه عند نظرة ميشيل سير لهذه العلاقة التي نرى أنها مرتبطة بمشكل الجهويات العلمية وتصنيف العلوم وبالتالي بفكرة الموسوعة أو الأنسيكلوبيديا وسنرجئ الحديث عن الإبستمولوجيا، وإن كانت وثيقة الصلة بالفلسفة والعلم، إلى ما بعد.

إن حديثنا عن علاقة العلم بالفلسفة يأتي انطلاقا من النظر إلى العلاقة الاستغلالي(*) بينهما، أو الدور التوجيهي لكل منهما، وهكذا فإن هذه العلاقة تطرح مجموعة من الأسئلة كالتالي:

هل يستفيد العلم من الفلسفة؟ هل تستفيد الفلسفة من العلم؟ هل يمكن أن نتحدث عن أسبقية زمنية أو منطقية لدى كل منهما؟ ما هو دور وفعل الفلسفة في العلم؟

إن م سير يحاول أن يجيب عن هذه الأسئلة أو بالأحرى أن يحدد هذه العلاقة بين العلم والفلسفة انطلاقا من فعل الاستغلال والتوجيه، الدفع والتوقيف، الانفتاح والانغلاق، لذلك نرى من اللازم في هذا المجال أن نوضح وجهة نظره فيما يتعلق بمصدر العلم La génése de la science والجهويات العلمية ثم رأيه في تصنيف العلوم، ومن ثم ننتقل مباشرة إلى مشروع الأنسيكلوبيديا عنده.

١-١- الفلسفة كمصدر للعلم

سنحاول في هذا المجال أن نبرز دور الفلسفة ليس فقط في تطور العلم وتقدمه، ولكن أيضا في نشأته وبداياته دون أن نحدد بالضبط زمن هذا النشوء ومكانه.

إن العلم خاصة الرياضيات في نظر م. سير يتصف بمجموعة من الأوصاف التي تخصه، إذ تمتد في غالب الأحيان إلى جميع ميادينه وفروعه، أهم هذه الأوصاف التجريد Abstraction الصرامة Rigueur، الدقة Exactitude، وأخيرا العمومية Universalite، والصورنة Formalisation(**). من ثم فإن المحاورات الأفلاطونية في نظر م.سير كانت تسعى نحو التجريد... هذا السعي الذي يمثل محاولة لإزاحة عنصر دخيل، عنصر مشوش يسميه

(*) منذ أن انفصلت العلوم عن الفلسفة والتساؤل حول نوع العلاقة بينهما يضع نفسه بإلحاح، مما أنجب الإبستمولوجيا التي تقر بوجود استغلال واستفادة متبادلة بين الفلسفة والعلم خاصة على مستوى المناهج والمفاهيم، وهو ما يطلق عليه م.سير فعلي الاستيراد والتصدير، وبالتالي يمكن لأحدهما أن يوجه الآخر فيجعله تابعا له.

(**) يدل هذا المصطلح في المنطقيات واللسانيات على عملية التعبير بالرموز على عبارات اللغة الطبيعية، ولذا يمكن ترجمته كذلك بالترميز، أي إعمال الرموز في الصياغة، وذلك بغية إزاحة الالتباس وتبسيط العمل العقلي، خاصة في الاستدلالات فنتحدث مثلا عن الأنساق الصورية Systemes Formels.

م. سير بالثالث المرفوع le tiers exclus أو الشيطان le demon أو الضجيج Le Bruit . إن هذا العنصر المشوش يعيق التواصل.

ونشير إلى أن المنهج التوليدي لدى أفلاطون يشرك المحاور في مهمة الولادة أو التوليد، إنهما يسعيان معا إلى نسف الضباب، ولعن الشيطان، وطرد الرجل الثالث. إن هذين المتحاورين ليسا متعارضين، وإزاحتهما للعنصر الدخيل شرط أساسي لفهم الشكل المجرد لنجاح التواصل في الوقت نفسه.

يعرف م.سير الصورنة بأنها المرور من نمط التفكير الملموس إلى شكل أو أشكال مجردة، إنها إزاحة الضجيج الذي، يتجلى في نظره، في الاختبارية، فالعلم يظهر وتتحدد معالمه عندما يقصى من الصورة أو من الشكل La Forme ما هو اختباري Empirique، ومن ثم نعلو بالاستدلال على المادية أي نصل إلى العام Universel في ذاته en soi . وبالنسبة إلينا Pour nous ومن هذا المنطلق فإن الرياضيات على العموم عامة في ذاتها، وبالنسبة إلينا، نظر لأنها أكثر العلوم صورنة وتجريدا. فالمنهج الجدلي للحوار كمنبع للتجريد يأخذ منابعه من الجهويات نفسها التي يأخذ منها المنهج الرياضي، إذ إن هذا الأخير يعتبر أيضا جدليا، بمعنى أن كلا المنهجين يستقي فعله من مجال واحد ويتم بحركة واحدة ويهدف إلى هدف واحد. إن مجالهما هو الأسطورة، وحركتهما هي الجدال، أما هدفهما فهو إزاحة الضجيج كعنصر يشوش على التواصل ويكدر صفاء التجريد. نلاحظ إذن أن م. سير يحاول أن يطابق بين صفات الصورنة والعمومية والتجريد في الرياضيات كأنها فعل واحد يسير نحو عملية مجال معرفي معين هو الرياضيات في نظره. ويبرز هنا اعتراض يتلخص في السؤال التالي: ألا يمكن أن يكون حديث م. سير عن انبثاق العلم من الحوار الأفلاطوني، ومن الجدال على العموم، مقتصرا على علم الرياضيات فقط؟ بمعنى آخر ألا يمكن أن يكون هناك مصدر آخر لباقي العلوم؟ نجيب منذ الأول وبجزم، أن هذا غير وارد عند م. سير وأن السبب في اقتصاره على الرياضيات يعود إلى طبيعة منهجه الذي يأخذ النماذج ويحللها. فالتجاؤه إلى إعطاء المثال بالرياضيات ليس سوى نموذج للتحليل.

نعود للقول إن طرد الضجيج الذي هو الاختبارية هو في الوقت نفسه طرد للاختلاف والتعددية، إنه باختصار أولا حركة نحو الترييض Mathematisation الذي يجعل من اللازم إقصاء الاختبارية مبدئيا لأنها تمثل أولا: رجلا ثالثا Troisième homme : وأول ضجيج وشيطان.

يخلص م. سير إلى أن الوجود التاريخي للرياضيات في الفلسفة الأفلاطونية يبرز وجود وتعايش المعرفة التجريدية مع مشكل نجاح الحوار، بمعنى أن بروز التجريد مرتبط بنجاح الحوار، ومن ثم فإن نشأة الرياضيات كعلم وبخاصة كمنهج يتوقف على وجود صفات التجريد

والصورنة. إذن فمادامت عملية الرياضيات تتوقف على وجود صفات مثل التجريد والصورنة، وما دامت هذه الصفات ناتجة عن حركة الحوار والجدال، فإن الرياضيات ونشأتها قد ارتبطت بالحوار الأفلاطوني، إذا لم نقل إنها نشأت من داخل هذا الحوار. ويؤكد قولنا هذا أن م. سير يشير في آخر مقاله «الحوار الأفلاطوني والمصدر التفاعلي الذواتي للتجريد» قائلا: «وهكذا إذن نصيب مرة أخرى. إن المعجزة الإغريقية، المتعلقة بالرياضيات، يجب أن تولد في الزمان نفسه - الزمان التاريخي، الزمان المنطقي والزمان الفكري - مع فلسفة الحوار ومن خلال الحوار»(١).

لا بأس هنا من الوقوف على هذه الفكرة المحورية في تاريخ العلوم، تلك المتعلقة بالمعجزة اليونانية فيما يخص العلم، فنتساءل هل يعني هذا أن م.سير ينكر أي وجود للعلم أو لأشباه العلوم Quasi-sciences كما يسميها هو نفسه في الحضارات السابقة على الحضارة اليونانية؟ بمعنى أكثر وضوحا ألم يخلق العلم إلا مع الفكر اليوناني وخاصة الفلسفي منه؟ أم أن م.سير يعطي دلالة جديدة لمفهوم المعجزة؟ إن هذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان م.سير يمثل الاستمرارية للنزعة الغربية المتعصبة التي ترى أن الغرب هو مركز الحضارات والأجناس، وأنه بذلك أب العلوم والفنون، ليس له سابق وهو الوارث، أم أنه يريد أن يبين فقط السبب في القول بأن الإغريق قد حققوا معجزة فيما يخص العلوم وبخاصة الرياضيات؟ نريد أن نشير في هذا الصدد إلى أن هناك كثيرا من الفلاسفة الغربيين سواء المحدثون أو المعاصرون أمثال إميل بربيه E.Brehier وإرنست رينان E.Renan وغيرهما ممن يعترفون بالمعجزة الإغريقية في صفتها الخارقة في حين أن ما يثير الاستغراب هو أن هؤلاء المفكرين يعدون معجزة الإسلام وغيرها من المعجزات اللاهوتية شيئا لا يطابق منطق العقل، في حين أن معجزة الإغريق تكتسب منطقيتها انطلاقا من انتسابها إلى الجنس الغربي.

اما بالنسبة إلى م. سير فإن المعجزة الإغريقية لا تأخذ لديه طابع الخارق للطبيعة الإنسانية، بل إنها - كما يصفها - معجزة جد عادية بالنسبة إلى الرياضيات، إنها لا تتعدى التعرف على كتابة رمزية داخل شكل ما، والتعرف على معنى أو أكثر داخل رمز ما وبالتالي معرفة كيفية ترجمتها إلى تعبير خطي وصفي أو بياني وتواصلي، بحيث تكون اللغتان والكتابتان في علاقة دقيقة، وإذا تم ذلك فيقوم اختراع تراسل بين نزعة تخطيطية رمزية وأخرى خصائصية تحليلية.

إن المعجزة الإغريقية لم تعد تبرز أصل الهندسة والرياضيات ومصدرهما، لكنها تمثل فقط نقطة الانطلاق، بالنسبة إلى تاريخ نوع من الرياضيات، إنها بمعنى ما تفتح تاريخية العلم. وفي هذا يقول سير: «بعد هذا القول، لنعد إلى هذه المعجزة الإغريقية، التي لم تعد بالفعل سوى كلام انفلت من رينان Renan في لحظة حبور ... إن الأشكال الهندسية (المربع، المثلث، الدائرة،

والمجسم مربع الوجوه Tetraèdre) التي تعرف منذ الآن أن الكمال في القياس ليس شرطا ضروريا لتاريخيتها الرياضية Sa mathématicité . إن هذه الإشكالية كانت معروفة ومطبقة قبل طاليس THALES بكثير، كما تشهد على ذلك وفرة الفنون التزيينية وتكنولوجيا صناعة الخزف، صناعة السلال، والمذاري، والنقل والبناء، المتعلقة بالحضارات السابقة من مصر إلى السومريين... ولكن ما هو يقيني بالنسبة إلينا هو أن الإغريقيين قد بدأوا في الحديث حولها (أي الأشكال)، يأخذونها كمواضيع لخطاباتهم»[٢].

أصبح واضحا أن م.سير يقف عند «حد اعتبار المعجزة الإغريقية نقطة الانطلاق وبداية لنوع أو جهوية علمية هي خاصة بالهندسة، وأن فضل الإغريقيين يتجلى في كونهم أوجدوا خطابا حول مواضيع جامدة ومكانية، والتي يتم إيصالها أو تواصلها عبراللمس. إنهم بلغة م.سير اخترعوا لوجوس (Logos) أي عقلا خاصا بتحليلاتهم، وانتقلوا من التخطيطية المكانية إلى لغة تبرز جزءا من معناها، إن ما يزكي قولنا هذا هو أن م. سير يرى أن الأصل الحقيقي للرياضيات لا يوجد في البداية التاريخية للرياضيات، أي في نشأتها الأولى، بل إن مصدرها يمثل أفقها البعيد، بمعنى أن الرياضيات تسير نحو تحقيق أملها ومنبعها. هذا الأصل الذي يختزل في الصرامة والدقة والضرورة والمرونة والعمومية المطلقة، ومن ثم فإن محاولة الرياضيات تحقيق هذه الصفات هي سيرها بخطى أكيدة نحو أصلها، ويكون بذلك «تاريخ الرياضيات هو تاريخ المعجزات من النمط نفسه»[٣].

نجمل القول بأن المعجزة الإغريقية هي معجزة تاريخ العلوم، من دون أن يكون للفلاسفة الهندسيين أي وعي بها اللهم إلا الوعي الأسطوري. ونكتفي بهذا الحديث عن المعجزة الإغريقية كمشكل يتعلق ببداية العلم، مع الإشارة إلى أننا سنعود إلى هذه النقطة في مسار حديثنا عن تاريخ العلوم.

لقد حددنا منذ البداية أن علاقة الفلسفة بالعلم هي علاقة استغلالية وتوجيهية، ولهذا سنلتجئ الآن إلى تحديد وظيفة ومجال كل منهما، ولن يتأتى لنا ذلك إلا انطلاقا من التقابل الذي يبرزه كلا المجالين المعرفيين. إن ميشيل سير يعرف العلم بأنه فعل اجتماعي شامل للمدينة الإنسانية، وعلى الرغم من أن لفظ علم وارد في التعريف بصيغة المفرد، فإن م.سير لا يعتقد وجود وحدة علمية، إذ إنه يهاجم هذه الوحدة ويدعو إلى التعددية والتجزؤ. إن لم نقل أن المتعدد Le Multiple يمثل موضوع فلسفة التاريخ لديه، كما يؤكد ذلك في مقدمة كتابه «الأصل» Genèse ، بمعنى أوضح، أن م.سير يؤمن بوجود الجهويات العلمية، ليس فقط بين العلوم المختلفة، بل كذلك داخل الميدان الواحد، كالرياضيات مثلا، كما يؤمن بوجود علاقات منهجية ومفهومية بين هذه الجهويات العلمية، وبالتالي وجود ما يسميه هو بالنقل Transport بينها. لكن ما موضوع العلم؟ يجيب م. سير إنه بكل بساطة وبكل خلاصية موضوع خارج حقل

العلاقات، لا شبه - موضوع quasi-objet وما قبل موضوع pré-objet ، إنه ليس دينا ولا رهانا (enjeu) ولا بضاعة، ولهذا يمكن أن نتخيل من أين يجب أن تنطلق ما تسمى بالمعرفة الموضوعية. هذه المعرفة التي يجب أن تنطلق في نظره من شيء مثالي وغائي، إذ يقول: «لأنه لم يكن أبدا هناك إله للثقل pesamteur فقد أصبح الثقل موضوعا لم يكن يهم. سنرى في التراجيديا أن في المكان الخالص لعلاقاتنا ما يمثل الموضوع ... إن موضوع العلم هوعكس ذلك (أي العلاقات) مخلط من هذه المواضيع»[4]. إن هذه العلاقات التي أصبحت تمثل موضوع المعرفة العلمية هي علاقات قائمة بين المواضيع، إنها التفاعل المتبادل، والتواصل الحاصل بينها، بمعنى أن العالم يحاول فقط أن يماثل هذا التفاعل والتواصل الذي يتم بين المواضيع، مع الإشارة إلى أن الموضوع الحقيقي والجديد للعلم المعاصر في نظر م. سير هو الجسم الصلب Le Selide، ومن ثم فإن العلم أصبح نتاج تفاعل بين الموضوع والموضوع، لا بين الذات والموضوع والعكس، كما أن مشكل العلم أصبح هو مسألة التفاعل الذاتي «للشيطان»، والذي هو العالم نفسه كموضوع للعلم. ونتساءل متى يكون العلم ممكنا؟ إن الجواب عن هذا السؤال يستوجب الحديث عن مفاهيم التحويل Transfert والعلاقة والتفاعل Interference كسمات أساسية للعلاقات القائمة بين الجهويات العلمية المختلفة، ويمكن أن نلخصها في فعلي التصدير والاستيراد للمفاهيم والمناهج، هذه العلاقات وخواصها هي ما يسميها م. سير بالمكان المتعالي بمجال العلم، ومن ثم فإن كل مجال علمي ليس سوى جهوية من هذا المكان. إن هذا المكان المتعالي Transcendantal هو ما يمثل شرط إمكان العلم على العموم، لأنه يشير ويسمح له في آن واحد بالانفتاح والتعدد وبالتالي بحرية الصيرورة.

إن العلم له خطابه الخاص بل لغة خاصة، إنه بالضبط سواء في ذاته أو بالنسبة إلينا مجموعة من القواميس، أي أنه إنسيكلوبيديا تقوم داخلها شبكة من العلاقات والتفاعلات بين المفاهيم والمصطلحات، بين المناهج والمواضيع، ومن ثم فإن الاختراع أو الاكتشاف ليس إنتاجا، لكنه مجرد ترجمة، أي ترجمة لنتائج مجموع تفاعلات بين المواضيع، ترجمة للبصمات التي تتركها التجربة على المواضيع. وهنا يحضرنا مفهوم جديد لدى م.سير وهو المورفيه Morphé ، الذي يعني عنده كل ما هو مكتوب على موضوع العلم، مع الإشارة إلى إمكان وجود مجموعة من المورفيهات Morphés في موضوع واحد، وتتسم بكونها مستقلة وقابلة للاحتفاظ بمعنى أن الموضوع يحتفظ بها كبصمات طبعت عليه في مسار علاقاته مع باقي المواضيع ومع الذوات العارفة، ولكنها تستقل عنه عندما تدخل في عمليتي التصدير والاستيراد، ثم التطبيق والإيصال، أي أن المورفيهات قابلة لأن تستورد وتصدر من مجال إلى آخر ومن موضوع إلى آخر. إن العلم يصبح في هذا الإطار دراسة مورفولوجية، أو لنقل إنه مورفولوجيا. يقول م.سير في ذلك: «ومن ثم فإن كل علم هو مورفولوجيا من الرياضيات إلى التاريخ»[5].

ذلك أن العلم عندما يصل إلى درجة من النضج يقوم بتصنيف لمقولات يختلف بعضها عن بعض، ولكن توجد داخلها مورفيهات متماثلة، ومن ثم توجد مورفولوجيا للأشكال والتغيرات، ونشير إلى أن المورفولوجيا لها المعنى النحوي في هذا المجال. باختصار إن العلم هو دراسة المورفيه أي أنه مورفولوجيا، يتجلى فعله في محاولة عزل مورفيه أو أكثر من نموذج معين حتى يتمكن من دراستها على حدة، مع الإشارة إلى أن النموذج قد يحتوي عددا كبيرا من المورفيهات المستقلة بعضها عن البعض.

إذا كانت المورفيهات هي ما يكتب على الصفحة البيضاء أو الموضوع، فكيف كُتبت؟ إن الجواب عن هذا السؤال في نظر م. سير يحدد مجال العلم على العموم باعتباره مورفولوجيا ودراسة للبنيات وللتطبيقات، للأجسام والتواصلات.

بقي أن نتساءل عن سمات العلم المسمى بالناضج أو الحق؟ نجيب بأنه ذلك المجال المعرفي الذي تمكن من بناء حدوده المعرفية، وبناء جهويته العلمية، وبالتالي انبثقت من داخله إبستمولوجيته الانعكاسية الداخلية، أي أنه كون إبستمولوجيا خاصة بمجاله المعرفي ومن ثم نظريته حول نفسه. إن العلم الناضج هو الذي يحقق خصوصيته داخل هذا الحشد الكبير من المعارف، وهذا الزخم المتناثر من الجهويات، ويتمكن من تنظيم نفسه بنفسه، وتقعيد نفسه بنفسه. يقول م. سير «من جديد ماذا يعني علم وصل إلى النضج؟ إنه علم يتضمن التنظيم الذاتي لمجاله الخاص، ومن ثم - إبستمولوجيته الأصلية ونظريته حول نفسه، معبرا عنها بلغته حسب الوصف والأساس والقاعدة»[3].

نعود إلى مشكل موضوع العلم فنقول إنه ما إن يصبح موضوع ما رهانا، أو يصبح فتشيا أو بضاعة إلا ويتركب مواضع المعرفة العلمية أو الموضوعية، ومن ثم فإن العلم قد شكل مجتمعا مختلفا، مجتمعا مغايرا كلية ولكن متى وأين؟ يجيب م. سير أنه على غير علم بذلك، وهذا ما يزيدنا يقينا بأن م. سير لا يؤمن بفكرة معجزة الإغريق.

تبرز ملاحظة مهمة من خلال هذا التعريف لموضوع العلم وتتعلق بتحديد م.سير لهذا الموضوع انطلاقا مما هو ليس بموضوع العلم، ولسنا هنا بحاجة إلى تأكيد أن النفي إثبات، إذ ينفي ما ليس علما. أما لو انتقلنا إلى تحديد مهمة الفيلسوف بالتالي إبراز علاقته بالعلم، فإننا نجد أن م. سير ينفي صفة الحكم عن الفيلسوف، إنه ليس حاكما أو قاضيا، ولو افترضنا أنه كذلك أو أنه ناقد، فلن ينتج أبدا، إنه بذلك (سيقتل) فقط، سيعمل على «موت المعرفة العلمية». وبذلك فالفيلسوف العقلاني في نظره يسير بالعلم نحو الموت لأنه يحكم ومن ثم يلتجئ م. سير إلى نصح الفيلسوف بالعيش خارج إشكالية التصنيف والموسوعية إذا أراد أن يفكر وينتج؛ ذلك أن التصنيف والموسوعية هما نوع من وضع الحدود للعلم بالارتكاز على معيارية ما، أي على مرجعية معينة، وهذه الأفكار - أي

تحديد الفوارق بين الجهويات العلميـة والمرجعيـة والتصنيـف - تخالف بإطلاق فلسفة م. سير أن التصنيف هو سلب باعتباره تحديدا لجهويات معينة، والتحديد - كما سبق القول - سلب، ومن ثم فإن عقلنا هو كليا سلبي. إنه لا يقدر ولا يعرف قول «نعم» إلا من خلال نفي مزدوج هو الاحتمال والدحض. فرضية ونقد، إنه مكرس كليا لعمل النفي، وهذا هو السبب في كون العقلانية والعقلانيين سلبيين باعتبارهم يقصون مجالات ويتركون أخرى، بمعنى آخر: إنهم يعملون على تهميش مجال ما عندما يميزون أو يفضلون مجالا آخر، هذا يعكس الفلسفة التي يقترحها، والتي هي فلسفة الفوضى والتبعثر Chaos والتعددية كمفاهيم مفتوحة وإيجابية.

ونورد في هذا الصدد قولة لميشيل سير يحدد فيها وظيفة الفلسفة وعلاقتها بالعلم، إذ يقول: «إن الفلسفة ليس لها الواجب لأن تفكر فيما تفكر فيه العلوم، وبالطريقة نفسها التي تفكر فيها، إن بإمكانها أن تفعل ذلك باختيار، ولكن عليها أن تعلم بوضوح أنها بذلك عبد وتقليد، متطفلة وناقلة. هناك من يفضل هذا وهناك من يرفض ذلك... إن الفلسفة ليس من واجبها الامتيازي أن تفترق عن العلم، يمكنها أن تكون كذلك حسب اختيارها، ولكن يجب أن تعلم بوضوح أنها إذن، جاهلة مؤرخة، منغلقة في مؤسساتها الخاصة. هناك من يفضل هذه المهمة التاريخية وهناك من يحزن لها»[7].

هكذا نرى أن م.سير يؤكد على ضرورة علاقة الفلسفة بالعلم، إذ في الحالة العكسية لن تكون سوى فلسفة جاهلة وتاريخية، لكنه يحبذ فصل موضوع الفلسفة عن موضوع العلم حتى لا تكون الأولى متطفلة وناقلة عن الثاني، ومن ثم تحدث تشويشا له. إن م. سير يؤكد بهذا على استقلالية الفلسفة عن العلم من حيث الموضوع دون التخلي عن علاقة الاستفادة والنقل. إذن ليس هناك فلسفة من دون علوم، وليس هناك فلسفة داخل العلوم، إن الفلسفة تفكر مع العلوم ولكن خارجها. إن الفلسفة تفكر فيما لم تفكر فيه العلوم أو فيما نسيته العلوم، أو فيما لم تقدر على التفكير فيه، أو همشته، أو فيما منعت التفكير فيه، أو فيما لم تفكر فيه العلوم بعد، وأخيرا فيما غطته وأخفته العلوم.

إن الفلسفة تحتفظ بالتفكير في العلوم في أثناء إجراءاتها باعتبار أنها لا تقدر أن تتوافق فيما بينها، على أن هذا التفكير هو خيرها الأكثر قيمة. إن الفلسفة لم تعد مهمتها التأمل في الجوهر والماهية ولا بناء الأنساق الفلسفية التأملية انطلاقا من الارتكاز على نقطة ثابتة أو مرجعية «على الفلسفة أن تحقق ثورة فلكية»[8]، على فكرة المرجعية في المعرفة على العموم وفي العلم خاصة. إن عليها أن تبدأ فعلها، انطلاقا من التعددية، ومن نسبية المرجعيات الممكنة، ومن الخاصية الصارمة أو الاعتباطية لتعيناتها، باختصار على الفلسفة أن تبني فكرا لا مركزا décentrée ومن دون مرجعية، وأن تتساءل حول التحويل والنقل، مع العلم أن هذه

المفاهيم الأخيرة خاصة بالشبكة التواصلية الخاصة في مجال المعرفة العلمية، مما يزيد يقيننا بضرورة العلاقة بين الفلسفة والعلم عند م. سير.

إن هذا التجديد السيري للفلسفة يجعلها تنزل إلى العلم حيث تصبح الإبستمولوجيا خطابا حول العلم من داخل العلم. يقول م. سير: «إن الفلسفة لا يمكنها إلا أن «تنزل» إلى العلم حيث تنتظرها، كما رأينا، الإبستمولوجيا»[9]. إذن فنزول الفلسفة إلى العلم يحدث تقاطعا مضمونه هو الإبستمولوجيا التي تكون خارج الفلسفة ومن دونها، وداخل العلم ومنه. *لكن أيعني هذا أن* الفلسفة لا توجد داخل العلم؟ إن هذا غير صحيح، إذ يؤكد م.سير أن كل جهوية علمية تمتلك أو بالأحرى هي فلسفة تنعكس على جهويتها الخاصة وعلى فعلها الخاص، ثم على العلم عموما، وبالتالي على العلم كما هو.

إن كل مجال علمي في نسقيته الخاصة يدير نوعا مستقلا من الحقيقة، ومن ثم فإن له فلسفة لعلاقات هذه الحقيقة بالنسق. ويبدو أن دعوة م. سير لتجديد أو تغيير وظيفة الفلسفة تأتي من نظرته إلى عقمها أو توقفها عن ممارسة دورها الطلائعي في العصر الحاضر، إذ لاحظ أنها أصبحت متأخرة عن الركب المعرفي، إنها لم تجد عالمها وموضوعها، إن هذا هو بيت القصيد في أزمة العقل الغربي، وهذا هو السؤال الأول، عن هذه الأزمة أعني أن الفلسفة مغتربة عن هذا العالم الذي نعيشه بكل ما يشمله من ظواهر ومكونات. يقول م.سير في هذا: «إذا كنا لم نعد نتمكن من رؤية حقل علمي ما إلا كفلسفة البريق، فإن هذا يؤدي بالبداهة إلى أنه لا يوجد، على الأقل في اللحظة الراهنة، فلسفة تجعل من هذا البريق المرايا المتعددة لتأمل وحيد، وأنه لا يوجد، على الأقل في اللحظة الراهنة، فلسفة لهذا العالم من أجل عالمنا، مما يتأدى إلى أننا نسكن أسوأ من العصور الأولى، عالما غير مسكون. ومن ثم فإن الفلسفة تعتذر من مهمتها»[10]. من هنا تظهر المهمة الجديدة للفيلسوف في نظر م.سير: «أن تكون فيلسوفا هو معرفة تقنين هذه الحرية كقدرة على التحرر من القواعد»[11]. بمعنى أن مهمة الفيلسوف هي تحرير العلم من القواعد والقوانين المفروضة عليه، والطرق المرسومة له، إن الفيلسوف عندما يمارس الحرية فإنه يقوم بواجباته العادية، وبالتالي يتمكن من تحرير العلم من ضغوط المؤسسات الاجتماعية، هذه المؤسسات التي تقتل قوة الإبداع والاكتشافات العلمية؛ وتتمثل المؤسسات القهرية للعلم في الجامعة والبيروقراطية، والسياسية، إنها تعمل على توجيه العلم إلى طرق لا يرسمها لنفسه، مما يجعل م. سير يتخوف من نتيجة هذا التوجه: «هل سأعيش كثيرا لأرى العلم، أملي الأخير، يصبح ذابة؟»[12]. إنه تخوف من الحصار والتوقيف، من الاستغلال البشع الذي تمارسه المؤسسات على العلم، والذي يؤدي في غالب الأحيان إلى أهداف لا إنسانية.

إن هذه الرقابة لا تنفرد بها المؤسسات الاجتماعية بل تتعداها إلى العلم نفسه الذي يمارس رقابة مفهومية واجتماعية في آن واحد، والتي تحدد المجرى المعرفي على العموم، كما سبق أن رأينا بصدد التهميش. إن التوافق الاجتماعي هو مجموع هذه المراقبات.

إذا كان قد أتى على العلم زمن تمكن فيه من تحرير الإنسانية من العبودية والظلام، وتلاه زمن أصبح فيه العلم خطابا صادقا، فقد جاء الوقت الذي يصبح فيه العلم مكبلا بعبودية الجماعات التي لا تبحث سوى عن البقاء في وجود الجماعة. إن الفكر لا يمكنه أن يعيش وينمو إلا حرا في علاقته مع هذه الضغوط ،ولكن المأساة هي أن الضغوط آتية من الفكر نفسه (الدقة - الصرامة - التدقيق... إلخ) ومن هنا تأتي حريتنا الصغيرة، أي حرية الفيلسوف، بمعنى أن نفكر مع الفكر العلمي ولكن بخاصة خارجه، أن نعرف كيف نتحرر من القواعد الخانقة لكن مع تقنين هذه الحرية عن وعي ومعرفة. بهذا يكون الفيلسوف هو مالك الحرية وواهبها لغيره، إنه الأمل الوحيد في تحرر العلم.

يقول م. سير: «إن العقل المخترع ليس أمامه سوى ثقب إبرة لكي يمر، إنها حرية ممزوجة بالصرامة»[12].

نستخلص إذن أن وظيفة العلم في نظر م.سير هي التفكير وإنتاج خطاب حول الثابت اللامتغير والواحد، وحول الجسم الصلب، ومن ثم يتصف بالصرامة والدقة. أما وظيفة الفلسفة فهي محاولة تحرير العلم من سجنه المؤسساتي بتبنيها مفاهيم جديدة كالفوضى والتبعثر والمتعدد واللاانظام، وبخلقها لفكر لا مركز ومن دون مرجعية معينة.

أما فيما يتعلق بتحديد مجال كل منهما فقد تم ذلك انطلاقا من تحديد موضوعيهما بإجمال، إن المعرفة العلمية هي من جانب «الهو نفسه» Le Méme واللامتغيرات والثابت الواحد، أما الفيلسوف فلا يهتم بذلك وإلا أصبح عالما، إنه يناقش ما يسميه م. سير الآخر L'Autre نظرا لأننا نعرفه، أولا نتمكن من تحديد كل مجاله، هذا الآخر الذي يرفضه العلم ولا يعرفه أولا يريد أن يعرفه، هذا الآخر الذي يسميه في مكان آخر اللانظام أو الفوضى أو المصادفة، إنه اللامفكر فيه L'impensable ، أو بالأحرى ما لا يقبل التفكير فيه، على حين أن العلم ينحصر في الهو-نفسه، ويقضي زمنه في وضع الحدود للآخر، فإن الفيلسوف يجمع في مجاله بين الهو-نفسه والآخر ، أي بين المفكر فيه موضوع العلم أو الهو-نفسه وبين اللامفكر فيه - موضوع الفلسفة أو الآخر - هذا الجمع لم يتم في تاريخ الفلسفة إلا على يد أفلاطون.

نلاحظ إذن أن الفلسفة توجه العلم انطلاقا من أنها تجد له مسارات متعددة وتفتح أمامه الإمكانات والاحتمالات عندما يسد طريقه الوحيد الخطي، إنها توجد له الفرش النظري، الذي قوامه التعددية والفوضى واللانظام في فلسفة م. سير، إنها تحدد له بالفعل الأهداف والمسارات وتسعى نحو تحريره من الضغوط التي تسير به نحو حتفه وموته: هنا تتجلى إذن

العلاقة الاستغلالية والتوجيهية لعلاقة العلم بالفلسفة. الفلسفة توجه العلم وتحرره، وتستغل في الوقت نفسه مفاهيمه ومناهجه. إنها تأخذ قيمتها من جميع الميادين، من الرياضيات إلى التاريخ إلى العلوم الإنسانية. أما العلم فيرتكز على تنظيرات الفلسفة ليحرك توقفاته، ويحل أزماته، لكنه يوجهها بدوره انطلاقا من ضرورته ونتائجه.

هكذا يتبين لنا أن كلمة أصل لا تعني عند م.سير المنبع بقدر ما تعني نقطة الانطلاق، وأن كلمة أسبقية لا تعني السبق الزمني بل المنطقي، فالفلسفة منطقيا سابقة على العلم لأن مواضيعها موجودة قبل مواضيع العلم، فالأسطورة والحوار وجدا قبل الرياضيات باعتبارهما ركيزتي الفلسفة قديما: «إن الفلسفة تبني هذا الفكر الجديد، وعلى الرغم من أنها ترجع إلى كل هذه الأنواع من الأفكار، فإنها تبقى سابقة (ذات أسبقية) Anticipatoire ، وإنها مؤرخة ناقلة بارازيت لايمكنها أن تستبق إلا إذا تعاطت للتعدديات»[14]. قد يبدو أننا أطلنا الحديث فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالعلم، ولكن عذرنا في ذلك كون م. سير فيلسوفا قبل أن يكون عالما، وهو فيلسوف للتاريخ قبل أن يكون مؤرخا للعلوم، إننا يمكن أن نجمل نظريته الفلسفية في ألفاظه الجديدة كالفوضى أو التبعثر والقفزة المفاجئة، ثم ضجيج جماعة غير منتظمة.

إنها فلسفة تدعو إلى المتعدد والتعدديات، تفسح في المجال للممكن والممكنات، فالفلسفة السيرية ترى أن التاريخ هو تاريخ الشجار والنزاع.

نلاحظ أن هذه الألفاظ جديدة لأنها صور أو تصويرات لما يريد أن يبلغه لنا م. سير، إنه يخاطبنا من خلال الصور لا المفاهيم، ذلك أن هذه الأخيرة هي بالنسبة إليه أحادية وثابتة لأنها من إنتاج العقلانية، في حين أن الفلسفة السيرية تدعو - كما سبقت الإشارة - إلى المتعدد والتبعثر يقول:

«انا اتكلم بالصور لا بالمفاهيم»[15].

يرى م.سير أن الفلسفة قد غضت النظر عن مثل هذه الألفاظ فهمشت الضجيج الذي ينغمس فيه العالم بأكمله، ونفت اللاانظام والفوضى والغضب العارم، في حين أنهم يمثلون السمات المميزة للعالم، إذ إن الفلسفة ضحت بهذه المفاهيم من أجل نزعة عقلانية، والعقل من طبيعته البحث عن النظام والوحدة، مضحيا بالمتعدد كمفهوم يمثل أصل الطبيعة، إن المتعدد هو الممكن والعكس صحيح. ومن ثم فإن الفلسفة الجديدة لـ م. سير تقوم على الممكن والمتعدد، وعلى الفيلسوف أن يعتني بهما. يقول م. سير: «إن مهمة الفيلسوف هي المحافظة والعناية بالممكن، إن الفيلسوف هو راعي التعدديات، لم يعد إذن الحق مع الفيلسوف، إنه لا يحرس الوجود ولا الحقيقة، إن هناك كثيرين ممن يقومون بذلك كالسياسي والعالم، إن على الفيلسوف أن يترك الممكنات حرة»[16].

إذن وكما سبق الذكر فالفلسفة تضع الفرش النظري والقاعدة التأسيسية للعلم، يتخلص هذا الفرش عند م. سير في ترك الممكنات حرة طليقة، ومن ثم الابتعاد عن الواحدية والمسار الخطي وتبني المتعدد والفوضى وبالتالي اللانظام.

إن حضور الممكن والزمان لا يأتي إلا في الفلسفة حسب م.سير، والكل مؤسس في الممكن أي في المتعدد، وما دامت العقلانية تهمش هذا المتعدد وتتبنى الواحد والنظام فإنها تحمل موت العلم، إذن فالعقلانية هي موت العلم انطلاقا من ممارستها على العلم والقهر والضغط المؤسساتي، على حين أن الفلسفة تحرر العلم من هذا القهر، ذلك أن الفيلسوف حسب م. سير يعيش للمرة الأولى افتراق الفلسفة عن الدولة، أي التفكير بعيدا عن المؤسسة.

إن الفيلسوف بذلك يستعدي العلم ليأتي بجانبه (بجانب المعرفة)، أي بجانب الاختراع وليس بجانب المراقبة. إن حالة الاختراع هذه هي حالة لا تحديد الفكر. يقول م. سير في ذلك: «إن الفكر المخترع غير ثابت، إنه لا محدد، لقد فقد صفاته المميـــزة، إنه مجرد مقدرة خالصة. إن الاستعداد ليس خاصة، إنه ليس أبدا خصوصـيـة إنه إمكان الفعل على العموم»[١٧]. يبدو أن م. سير يسعى نحو العودة إلى حالة البياض والعراء الفكري، وذلك بتجاوز النظام والضجيج ليعود إلى حالة المتعدد والممكن الخالص، إنه يريد أن يصل إلى الحالة الفكرية التي تخلو من الموضوع المفكر فيه، أي إلى الحالة التي تكون فيها الذات المفكرة مقدرة خالصة على التفكير.

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن م.سير يهدم فكرة القصدية لدى الوجوديين وخاصة المثبتين منهم للمنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي)، ذلك أن النزعة الظاهراتية تنكر إمكان التفكير أو الشعور من دون موضوع، في حين يقول م. سير: «عندما أفكر من دون موضوع ماذا أكون؟ إنني مقدرة على التفكير في شيء ما، أنا أفكر إذن أنا لا محدد، أنا أفكر إذن أنا أي أحد، إن (أنا) ليست شخصا، إنها ليست فردية، أنا أفكر إذن أنا غير موجود، أنا غير موجود، أنني مقدرة خالصة»[١٨].

إن ما سيزيدنا توضيحا أكثر لفكرة ميشيل سير هذه هو حديثنا عن التفاعل الذواتي النظري عندما نستعرض محاور العقل العلمي الجديد - الجديد. إذ إن الذات العارفة أو الذات المفكرة بالنسبة له هي النحن، كذات داخلة في لعبة التواصل بين المجالات المعرفية المختلفة والمواضيع بعضها ببعض.

باختصار إن م. سير يريد أن يقوم بعملية مسح للتراكمات التاريخية وإسكات الضجيج ليصل إلى الحالة الأولى للفكر فيتمكن من الكشف عن فكر الاختراع، الفكر العلمي الخلاق. نستخلص في النهاية أن فلسفة م.سير سواء العلمية أو التاريخية تسير ضمن خط الفلسفة المعاصرة وممثليها كميشيل فوكو، وجيل دولوز G.Deleuze وغيرهما، هذه الفلسفة التي تدعو

إلى مراعاة الاختلاف، التعددية، اللانظام والآخر، والمهمش والممكن واللامفكر فيه على الرغم من أن هذه المواضيع تأخذ صيغا وأسماء مختلفة لدى كل مفكر، هذا بالإضافة إلى أن م. سير يتبنى الفكر المعلوماتي L'Informatique الذي يعلن عن دخول الغرب في حضارة جديدة.

١-٢ : الجهويات العلمية وتصنيف العلوم

كنت أفضل - كما هو معتاد - أن أفرق بين الحديث عن الجهويات العلمية والحديث عن تصنيف العلوم، أو ما يسمى بنظام العلوم، لكنني وجدت أن هناك ارتباطا وثيقا بين هاتين النقطتين عند م. سير، إذ إن هناك تبعية وتداخل بينهما كما سنرى ذلك.

١-٢-١ الجهويات العلمية

نقصد بالجهويات العلمية تلك الفروع العلمية الجزئية الناشئة والقديمة، التي تكسر المفهوم العام للعلم، أي أنها تهدم فكرة «العلم» (بألف التعريف) كما كان يراه الفلاسفة والعلماء الكلاسيكيون. إن اعتقاد هؤلاء بوحدة العلم يعود إلى كون الذات العارفة واحدة، ومن ثم فإن المعرفة تكون واحدة داخل هذه الذات، لذلك نرى ديكارت يقول: «إن كل العلوم ليست شيئا آخر غير الحكمة الإنسانية، التي تظل دائما واحدة ودائما هي نفسها، مهما كانت المواضيع التي تطبق عليها والتي تتلقى تغييرا من هذه المواضيع أكثر مما يتلقاه ضوء الشمس من تنوع الأشياء التي يضيئها»[١٦].

إن تعددية العلوم أظهرت تهافت هذه الدعوى فكان ليبنتز G.W.Leibniz آخر ممثل للعلم العام La Science Universelle. إن هذه التعددية هي التي دفعت بأوجست كونت A. Conte إلى وضع ترتيب لجهويات علمية كبيرة وأساسية تتلخص في ستة علوم تبدأ بالرياضيات وتنتهي إلى السوسيولوجيا، مع التأكيد على عدم إمكان تقليص أي علم إلى آخر.

إن الأمر يزداد تعقيدا عندما نعلم أنه منذ أ. كونت إلى عصرنا الحالي قد تمت مجموعة من التفريعات المختلفة داخل العلم الواحد من العلوم التي عرضها كونت، بمعنى أن كل علم كبير - إذا أمكن أن نسميه كذلك - يتضمن تحته علوما جزئية فردية، ومن ثم ظهر انقسام اختصاصي داخل كل علم على حدة، وهكذا أصبح فكر الوضعية كما يرى ذلك أ. ليشنوروفيتش A. Lichnerowicz - يمثل مرحلة طفولية في العلم. لكن على رغم ما يبدو من خطر هذا التشتت في الفروع العلمية الجزئية، فإن هناك من يرى إمكان قيام وحدة علمية، ولكن فقط على مستوى العلوم الكبية كتوحيد كل العلوم الرياضية الفرعية تحت علم الرياضيات، أو توحيد العلوم الفيزيائية الجزئية داخل الفيزياء، كما حدث في القرن العشرين الميلادي تحت تكاملية وجهتي نظر النظرية الجسيمية Theo. Corpusculaire والنظرية التموجية Theo.ondulatoire أو بين الفيزياء النسبية والفيزياء الكوانطية Quantique ، ونشير

إلى أن هذا النوع من الوحدة يكون داخليا فقط. بالإضافة إلى الوحدة يمكن أن نلاحظ أن هناك تفاعلا بين الفروع العلمية المختلفة والمتباعدة، أي أن الحدود بين العلوم بدأت تتحرك فيحدث جمع وزواج بين العلوم المتفرقة، كما حدث مع الربانية (أو السبيرنتيقا) Cybernétique التي تتضافر فيها مجموعة من العلوم كالمنطق الثنائي ونظرية الدوائر الكهربائية والفيزيولوجيا العصبية.

لقد بدأ كل علم يخرج من وحدته الخاصة، فتكونت علوم جديدة انطلاقا من هذا التحرر وانطلاقا من تضافر واجتماع علمين أو أكثر، كازدواج الرياضيات والفيزياء في الفيزياء الرياضية، وازدواج البيولوجيا بالكيمياء في الكيمياء الحيوية، إلى غيرها من العلوم التي لم تكتف بهذا الترابط بل إنها كونت مجالها وموضوعها الخاص. بهذا لم يعد الحديث عن وحدة العلوم ممكنا للانطلاق من تأسيس روابط بين كل أجزاء المعرفة العلمية.

إن تعددية العلوم في العصر الحاضر مدهشة، ولكن العقل العلمي، على رغم خضوعه لهذه التعددية فإنه يحافظ على هويته وصفاته الأساسية وعلى الضرورات المشتركة للتحقق والموضوعية التي تحدد المعرفة العلمية في علاقتها مع باقي أشكال المعرفة المجاورة لها. لقد تعددت الحلول المقترحة لقيام وحدة علمية، إذ نرى كارناب R.Carnap يؤكد أن وحدة العلوم لا تتحقق في الذات، كما هي الحال عند ديكارت، ولا في الموضوع كما هو الأمر عند المادية التقليدية، ولكنها تتم باللغة ومن خلالها، ولهذا فقد سعى نحو تعميم اللغة الفيزيائية في جميع العلوم.

بعد هذا الحديث عن الجهويات العلمية نريد أن ننتقل إلى نقطة ذات ارتباط شديد بالأولى وتتعلق بمعايير تقسيم العلوم، خاصة تلك التي نسميها بالعلوم الكبيرة، ونؤكد منذ البداية أن هذه المعايير تختلف من فيلسوف إلى آخر أو من عالم أو إبستمولوجي إلى آخر، وذلك راجع إلى أن التقسيم يرتكز عموما إما على الموضوع وإما على المنهج وإما على وجهة النظر كمعيار.

يمكن أن نؤكد مع روبير بلانشيه R.Blanché أن طرفي العلوم يمثلهما المنطق والبيولوجيا. إذ إن المؤسسات العلمية والأكاديمية العلمية تقصي من أحضانها المنطق، وتحتضنه كلية العلوم الإنسانية، وهذا الخطأ يتكرر مع تقسيم الجامعة إلى كلية علوم إنسانية وكلية علوم الاقتصاد، وإن كان الاقتصاد، ليس علما إنسانيا. ونشير بهذا الصدد إلى أن روبير يفضل استعمال لفظ علوم الإنسان عوض العلوم الإنسانية، لأن كل العلوم في نظره إنسانية، في حين أن م.سير يستعمل المصطلحين من دون أن يركز على وجود أي اختلاف بينهما.

إن معايير تقسيم العلوم تتدرج بين معياري المجرد والمحسوس وبين الاستنباط والاستقراء، ثم بين الرياضيات والفيزياء باعتبار هذه الأخيرة علما لدراسة الطبيعة على العموم، وغني عن الذكر أن هذه الحدود الموضوعية بين المجرد والملموس هي نسبية، إذ لا توجد علوم خالصة

تماما كما لا توجد علوم محسوسة كليا، ثم إن العلوم المعاصرة قد أدمجت علوم الاستنباط مع علوم الاستقراء، الفيزياء الرياضية مثلا، وكلاهما يبدأ بالآخر وينتهي إليه. أما التقسيم إلى رياضيات وفيزياء فغير دقيق انطلاقا من تداخل هذين المجالين في كثير من العلوم الناشئة. ونشير إلى أن كل هذه التقسيمات تهمش موقع البيولوجيا التي تتدحرج بين العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية، هذا التدحرج الذي يعود إلى كون موضوع البيولوجيا يجمع متناقضين، أي كونه ذاتا وموضعا في آن واحد.

أما العالم الألماني ركيرت Rickert فقد حاول أن يميز بين العلوم Nomo the tique التي تضع القوانين، والعلوم الترميزية Ideographique التي تصف الفردي وتتجمع حول التاريخ، يقول ر. بلانشيه: «إن هذا التمييز بين العلوم التشريعية أو النظرية Théorematique والعلوم الوصفية، هو تمييز غير متعلق بمجموعتين من العلوم، إنه تمييز داخلي لكل واحد من مواضيع الدراسة التي تسمح لنفسها، إلى ومن داخلها، بتوزيع علوم الواقع إلى علوم العالم الجديد، وعلوم الحياة، وعلوم الإنسان»[20].

يرى م.سير أن وحدة الجهويات العلمية وبالتالي وحدة العلم ستتم انطلاقا من فعل النقل بينهما بمعنى أن العلوم بدأت تتقارب فيما بينها، وتكون مجموعات ثنائية كانت تبدو فيما قبل متنافرة كالكيمياء والفيزياء مثلا، والفيزياء والرياضيات والكيمياء، وعلم الحياة التي أنجبت عند التقائها الكيمياء الفيزيائية والفيزياء الرياضية والكيمياء الحيوية.

إن هذا الالتقاء والتزاوج قد حدث في نظر م.سير انطلاقا من فعل النقل، أي نقل المفاهيم والمناهج من مجال معرفي إلى مجال آخر. إن فعل النقل هو تلخيص لعمليتي التصدير والاستيراد التي تحدث في علاقة الجهويات فيما بينها، مع الإشارة إلى أن هناك علوما أصبحت تفرض معرفتها لدى كل عالم متخصص كالكيمياء الحيوية التي تمثل - حسب م.سير- فعلا اجتماعيا شاملا في المدينة العلمية. يقول م. سير «أي علم جديد بالفعل يمكنه أن يدعي اسما خاصا من دون ألقاب متعددة؟»[21]، بمعنى أنه لا يوجد علم متفرد من دون علاقات مع باقي العلوم، سواء عبر عملية النقل أو التبادل، أو عبر الازدواج والاجتماع بعلوم أخرى، مما يسمح بالحديث عن وحدة علمية أو إنسيكلوبيديا، كما يفضل أن يسميها م.سير. إذن فالمفاهيم التي تحدد علاقات الجهويات العلمية هي استيراد وتصدير، ونقل وتحويل وتبادل. يقول في ذلك م. سير: «مهما يكن في هذه الغائية[22] فإن التبادل هو قاعدة وإن لم تكن شاملة: استيرادات، وتصديرات تعلن في نظري نهاية عصر المتخصصين، إن المجتمع العلمي هو منذ الآن متعدد اللغات Polyglotte . فكلما اتجهنا نحو البيداغوجي والإبلاغ، سرنا نحو الاختصاص: الإطار السوسيو سياسي، المكان الأيكولوجي، وكلما اتجهنا نحو الاختراع التقينا بالتبادل والترجمة»[23]. إننا نستشف هنا ضربا لفكرة

الحدود بين العلوم باعتبار أن هذه الأخيرة هي التي تحدد حدودها وليس الإبستيمولوجيا، إذ إن إقامة الحدود هي موت للعلم.

ان هذه الروابط بين الجهويات العلمية تبرز خطأ وتهافت فكرة وضع الحدود بين العلوم وجعلها في نظام عام يتيح ترتيبها هرميا حسب معايير معينة.

١-٢-٢ : تصنيف العلوم

إن تصنيف العلوم أو نظام العلوم هو على نحوين: فهناك أولا اللوحة أو الجدول التلخيصي وهناك ثانيا التركيب الهرمي، ويسعى النمط الأول نحو الموسوعة، إذ يضع العلوم في المستوى والدرجة أنفسهما.

أما النمط الثاني فيلجأ إلى وضع نسق تراتبي باعتماد معيار القيمة، كما يأخذ شكل سلسلة تقوم بين حلقاتها علاقة تبعية، وهذا ما نراه عند أ. كونت الذي اعتمد في تصنيفه وترتيبه للعلوم على معيار التعقيد المتزايد، والتعميم التنازلي Les genéralité decroissante ، مما يجعل كل علم من العلوم يفترض السابق عليه كشرط أساسي له مع إضافته إلى تحديدات جديد تخصه.

ونشير إلى أن هذه التبعية المنطقية بين العلوم المتراتبة يؤكدها في نظر أ. كونت النظام الكرونولوجي لتطور العلوم.

إن السبب في ظهور فكرة وضع نظام هرمي للعلوم يأتي من النظر إلى العلوم بصفتها سلسلة متصلة، وتسير نحو غاية معينة وتبعا لتوجيه معين، أي إن العلم غائي، ومن ثم فإن التبعية الموجودة بين حلقات السلسلة العلمية غير قابلة للعكس (الارتداد)، على حين أن هذه الأسباب واهية إذ إن العلم المعاصر أصبح أكثر بساطة من العلم الماضي حسب ج.باشلار، ومن ثم يمكننا القيام بفعل ارتدادي وتراجعي في تاريخ العلم، تبعا للمنهج التراجعي الباشلاري.

وبالفعل فإن م.سير يرى أن العلم المعاصر يهدم التصنيف الوضعي للعلوم والقائم على أسس يقينية وثوقية، ذلك أن العلوم التي اعتبرها أ. كونت كبيرة، قد تفرعت إلى علوم جزئية أقامت فيما بينها علاقات فكسرت الحدود المرسومة لها، كما أنها تمكنت من خلق علوم جديدة وناشئة عبر ترابطها وتضافرها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الربانية التي نشأت عبر تركيب مجموعة من العلوم، وقد أدت في الوقت نفسه إلى نشوء علم جديد هو الإعلاميات. إذن ففكرة التصنيف والنظام في العلوم أصبحت واهية انطلاقا من ضعف أسسها التي هي التعقيد والبساطة: فالانتقال من البسيط إلى المعقد في العلوم يمكن استيعابه إذا اعتبرنا أن التطور العلمي خطي بالأساس، وأن هناك انفصالات ما بين مجالات المعرفة العلمية. أي بتغييب التراجعية والارتداد من المعقد إلى البسيط، على حين أن ذلك غير صحيح، إذ إن معظم الإبستمولوجيين والمؤرخين للعلوم يدعون إلى ما يسمى بالتاريخ التراجعي للعلم كفعل

ضروري للفهم والتوضيح في العلوم، بمعنى أن الحاضر العلمي أصبح أكثر بساطة من ماضيه. يقول بلانشيه في ذلك: «إن البسيط يمكن أن يكون مجرد مختزل، والذي لا يفهم إلا عبر نية أكثر تعقيدا، وحيث يستبطن (يندرج) كحالة انحلال خلوي Dégénerescence بجانب التراجعات، هناك أيضا المنافسات، أي المباريات لمابين علوم»[٢٤].

نخلص إذن إلى أن كل تصنيف أو ترتيب يخضع لمبدأ معياري سواء كان ظاهريا أو ضمنيا، ومن ثم فإن أي نظام هرمي للعلوم مهدد بالانقلاب والتبعثر، فإذا كان معيار التصنيف في الماضي هو طبيعة الموضوع، فقد أصبح في العصرالحاضر هو اليقينية.

إن البحث عن مبادئ للتصنيف وأسس للتركيب سيؤدي بنا في نظر م. سير إلى خلق علم تصنيفي يكون علم العلوم أو العلم الملكي، لكن إيجاد مثل هذا العلم المصنف يطرح إحراجا إذ سيكون علما ومن ثم يكون من اللازم تصنيفه مع باقي العلوم التي يصنفها، مما يتطلب بدوره علما آخر يصنفه، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية. يقول م. سير «إن من يتكلم عن النظام هو داخل النظام أو أن حديثه سيئ التكوين، إما أن علم العلوم هو واحد منها، مضافا إليها مقسما، وإما أنه ليس علما، إنه سياسة»[٢٥].

ويلاحظ م. سير أن هذا التناقض موجود عند كل من أ. كونت في تصنيفه للعلوم، ولدى كانط Kant في قوله بوجود علم خاص يسميه نقد العقل الخالص، ويتسم هذا الوجود بكونه لا شعوريا عند كليهما. إذن فاكتشاف هذا التناقض الذي يجوب كل الفلسفات التي تدعو إلى وضع نظام صحيح وصارم للعلوم يدفع بنا إلى نفي وجود أي علم - ملكي يتم - بالارتكاز عليه، كمرجعية أساسية، وضع هرمية تراتبية للعلوم، ووضع نظام شامل لها: «لن يكون هناك علم - ملكي Science - reine أو نظرية النظريات، التي، بالرجوع إليها، تتمكن المعرفة في شموليتها المتحركة من رسم شجرتها كملكة وكعلم»[٢٦].

إن افتراض مثل هذا العلم الملكي أو العلم التصنيفي يستلزم - مسبقا - أن يكون التقاطع الحاصل بين العلوم فارغا، وهذا غير صحيح كما سبق أن رأينا باعتبار أن هناك علوما تنشأ عن تقاطع علمين أو أكثر، بالإضافة إلى أن العلوم تقوم بعمليتي التصدير والاستيراد فيما بينها، وتتكون سلعتها من المناهج والأفكار والمفاهيم، فالكيمياء المعدنية - مثلا - فداستقت منهجها من الفيزياء، وقلدت الكيمياء العضوية للجسيمات، ومن ثم أصبح الجزء يشتمل بدوره على عدة أجزاء، تحقق روابط فيما بينها، بمعنى أنه لم يعد ممكنا الحديث عن علم أكبر أو أقدر من علم آخر، إذ كل العلوم تتفاعل وتترابط بعضها مع بعض داخل الموسوعة العلمية التي تسير نحو الوحدة، هذه الموسوعة التي تتسم باللانظام في نسقها الداخلي: «إن التراكم يرافق مولد الموسوعة الجديدة، إن سعادة العلوم هي، لانظام»[٢٧]، هكذا تصبح العلوم الجديدة والناشئة ممرا أكثر منها جهوية، إنها عقدة التواصل للمفاهيم والمناهج في آن واحد، ومن ثم

فإن كل علم هو علم العلوم لأنه مفتوح على باقي العلوم، ويتعامل معها من خلال الاستيراد والتصدير والترابط، كما أن كل علم يدير نوعا مستقلا من الحقيقة داخل نسقه الخاص، وهو يتوافر على فلسفة لعلاقات حقيقته مع نسقه، وفلسفة مروره على طول هذه العلاقات، إنه يستعرض أنواعا فردية من الانفتاحات على باقي المجالات المعرفية. تجعل منه إبستمولوجيا جهوية لنسق العلم ، ومن ثم فإن كل جهوية علمية لها فلسفتها أو لنقل إنها فلسفة عامة من جهة وانعكاسية من جهة أخرى حول ممارستها وتمارينها الخاصة، ثم حول العلم على العموم وأخيرا حول العالم.

إن طبيعة هذه العلاقات بين الجهويات العلمية هي ما يصطلح عليها م.سير بالتفاعل كتعبير عن مفهوم النقل والتحويل اللذين سيؤديان، بتحالف مع مفاهيم التصدير والاستيراد، إلى نفي فكرة المرجعية المعتمدة كمعيار لبناء هرمية أو تصنيف معين للعلوم، ومن ثم تكون كل جهوية علمية تتضمن مرجعا إليه Relerant مرجعا Referée في آن واحد إنها، مرجعية ذاتية.

مرة أخرى يتمكن م.سير من إظهار تهافت فكرة التصنيف انطلاقا من هدم فكرة المرجعية أو علم العلوم، باعتبار أن مرجعية العلوم باطنة فيها وبالتالي فهي متعددة بتعدد الجهويات العلمية، إن المرجعية من هذا المنطلق تصبح تفاعلا مرجعيا Inter-références ولا يتعلق ذلك بالعلوم وحدها بل يتعداه إلى مجال المعرفة عموما وإلى الذات العارفة.

إننا لا نعرف مرجعية العلوم، ولا نعرف مرجعية المعرفة، ولا نعرف الذات العارفة أو المنتجة للعلم: «من يعرف؟ إنها مدينة العلماء، بدقة أكثر، إنها الشبكة الأولى التي تعرف من الثانية، إنها اللغة العامة الفارغة التي تلعب مع اللغة اللاصورية للعالم، إن موضوع التفاعلات النظرية هو الذي يعرف موضع التفاعلات الموضوعية»[٣٨].

يشير هذا القول إلى أن الذات العارفة لم يعد لها أي دور في إنتاج وتحديد المعرفة وخاصة العلوم، ذلك أن هذه الأخيرة أصبحت تخطط حدودها، وتقوم بنقلاتها المتعددة عبر مجالاتها وجهوياتها، لقد أصبح النقل هو الفكر نفسه الذي هو هنا - وهناك.

إن الفكر متعدد الخطوات والممرات داخل الشبكة المعرفية، كما أنه متعدد الأوجه في خطابه ولغته.

بالفعل إن هذه إحدى سمات العقل العلمي الجديد - الجديد، كفكر من دون مرجعية، فالإبستمولوجي والفيلسوف والعالم - أي الموجود الإنساني على العموم - يتموضع في نقطة لامركزة تتحرك، إنه يوجد في موضع من دون موضع إي في الهنا - وهناك. يقول م. سير متسائلا: «من أكون؟ ليس شيئا آخر بالطبع سوى موقف Intercepteur للمعرفة النظرية وللهمسات الجنينية للمواضيع وللتفاعل الذواتي الذي يفكر، ثم لشبكات التفاعلات الثلاث»[٣٩].

لو أردنـــا إن نلخـــص مـا سبـــق ذكره فيمـا يتعـلق بفكرة التصنيـف والجـهويـات العلميـة لقلنا إن م. سير يرفض وضع نظام هرمي ترتيبي للعلوم يخضع لفكرة الانتقال من البسيط إلى المعقد - كما هي الحال عند أ. كونت - وبالتالي وضع الحدود بين العلوم، مما يستلزم الاعتراف بوجود علم - ملكي مصنف يهب العلمية لمن تحته أو أقل منه درجة. ويقوم رفض ميشيل سير هذا انطلاقا من وجود تفاعل ونقل وتبادل فيما بين العلوم، مما يؤدي إلى تكسير للحدود بين العلوم بصورة مدهشة، وظهور تركيبات لبعض العلوم، بالإضافة إلى أن فكرة الانتقال من البسيط إلى المعقد في ترتيب العلوم تستلزم القول بخطية في تطور العلوم، على حين أن هذه الفكرة قد هدمت انطلاقا من استيعاب التاريخ التراجعي للعلم، فالماضي أعقد من الحاضر العلمي إلى درجة أن الحاضرالعلمي يشرح ماضيه. أما رفض فكرة العلم - الملكي فيأتي انطلاقا من أنه يسقط القائل به في إحراج التراجع إلى ما لا نهاية.

إذن فبنية العلوم المعاصرة تبين أن كل علم هو علم العلوم انطلاقا من انفتاحه على باقي العلوم، وأن هناك علوم - العلم انطلاقا من وجود مجموعة من الجهويات داخل علم كبير.

لهذا كله يقترح م. سير لشبكة Le Reseau كبديل للتصنيف وللشجرة الترتيبية «إن الشبكة، بهذا الشكل، تتكون ولكن موضعيا، إنها لا تعرف تغطية وتجميد العلوم في مجموعها»[20].

١-٣ : الإنسكلوبيديا أو لا مرجعية المعرفة

إن الحديث عن الإنسيكلوبيديا هو بالدرجة الأولى حديث عن مجموع المعارف العلمية، إننا لا نقصد بمجموعة المعارف العلمية وحدتها أو تطابقها، ذلك أن فكرة وحدة العلوم ظهرت عند المفكرين والعلماء إثر دهشتهم أمام الزخم الكبير والحشد المتناثر من العلوم الرئيسية والفرعية، فقد حاول دانييل لاجاش D. Lagache أن يحدد وحدة علم النفس على الرغم من اختلافات فروعه الكثيرة بالاعتماد على مجموعة من المعايير كالموضوع والمنهج، ويمكن أن نعد مجموع التصنيفات، التي وضعها الفلاسفة والعلماء لمجموع المعارف العلمية بالدرجة الأولى، سعيا نحو خلق وحدة ، إن تكن فعلية فعلى الأقل تكون منطقية، وكما سبق الذكر في النقطة الخاصة بتصنيف العلوم، فإن وضع مثل هذا النظام للعلوم - سواء انطلاقا من العامل التاريخي أو المنطقي - يمثل استحالة نظرية نظرا لوجود تبعثر جهوي في مجال المعرفة العلمية، إذ إن الموسوعة أو الإنسيكلوبيديا تتضمن مجموعة من العلوم، وكل علم يحتضن عدة علوم فرعية بالإضافة إلى وجود ترابطات فيما بينها.

بعد أن اتضحت استحالة وضع مثل هذا النظام وهذه الوحدة نتساءل هل يعني هذا أن التواصل بين العلوم أصبح مستعصيا، وأن التفاعل بين المجالات المعرفية المختلفة لم يعد له وجود في إطار العلوم، ومن ثم هل أصبحت فكرة الإنسيكولوبيديا أو الموسوعة مشروعا طوباويا في ضوء العلم المعاصر؟ نؤكد منذ البداية أن الإنسيكلوبيديا التي نهدف

إلى استعراضها هاهنا لا تعني قطعا تراكما معرفيا في مجال علمي أو أكثر، ذلك أن التراكم المعرفي في نظر م. سير له النتائج نفسها التي يؤدي إليها عدم وجود العلم بتاتا، كما أن الإنسيكلوبيديا لا تعني ولا تهدف إلى وضع تصنيف أو ترتيب معين للعلوم، إنها بعبارة دقيقة انضمام العلوم تحت سماء معرفة معينة، باعتبارها تتسم بصيغة أو بطابع عام يخترق جميع مجالاتها.

إن إمكان قيام إنسيكلوبيديا يتوقف على طبيعة نظرة المفكر أو العالم إلى مجالات العلوم والمعرفة، أعني بذلك هل ينظر إليها باعتبارها مستقلة أم في تفاعل مستمر؟ هل هناك مرجعية ثابتة للعلوم أم أنها تستقي مرجعيتها انطلاقا من تفاعلها فيما بينها؟

تجدر الإشارة هنا إلى أن فكرة المرجعية لها علاقة وثيقة بالإنسيكلوبيديا انطلاقا من أن م. سير يحاول في مسار حديثه عن العلوم والمعرفة أن يهدم كل مرجعية وكل نقطة ارتكاز ثابتة يستند إليها الفكر أو العلم، ومادامت الإنسيكلوبيديا تمثل مجموع العلوم المعاصرة، فإن مشكل إزاحة المرجعية يتعلق بها بالدرجة الأولى، لهذا نرى من اللازم أن نتتبع مراحل تخلص م.سير من فكرة النقطة الثابتة.

ولن نتمكن من ذلك إلا بالرجوع إلى الحديث عن الجهويات العلمية ونوع العلاقات الموجودة فيما بينها، فنقول إن م. سير يؤكد على وجود نقل بين هذه الجهويات والفضاءات المعرفية، يتم هذا النقل عبر فعلي التصدير والاستيراد لمجموعة من المفاهيم والمناهج والمصطلحات، ومن ثم هناك تحولات. إن هذه العلاقات المتنوعة تؤدي إلى نشوء وخلق مجموعة من العلوم الجديدة، إما مركبة وإما متزاوجة، كما هي الحال بالنسبة إلى الكيمياء الحيوية والفيزياء الفلكية، والفيزياء الرياضية والسبرنتيقا أو الربانية إلى غيرها من العلوم التي استطاعت أخيرا أن تبني مجالها الخاص وتحدد معالم مناهجها ومواضيعها.

إن هذا النقل وهذا التحويل هو ما يسميه م. سير بالتفاعل، مما يزكي قولنا سابقا بوجود علاقة وثيقة بين الإنسيكلوبيديا وفكرة المرجعية.

بمعنى أكثر وضوحا، إن العلم الجهوي لا يوجد مستقلا بل في علاقات متعددة ومتنوعة مع باقي العلوم، إذ إن كل علم يحيل على عدد آخر من العلوم، وهو بالتالي مرجعية بالنسبة لهذه العلوم في آن واحد، وذلك بطريقة تجعل فهمها ينحصر في هذه اللعبة المعقدة للمرجع إلى والمرجع إليه، والتي هي في الحقيقة لعبة التفاعل. وهكذا نتمكن من تعريف الجهوية العلمية كهوية للمرجع إلى والمرجع إليه، ومن ثم فإن الإنسيكلوبيديا هي على العموم لعبة شاسعة ومعقدة للتفاعلات المتواصلة. إن هذا هو ما يسميه م. سير بندوة المعنى Conference du sens والندوة الداخلية للمتن العلمي. بإجمال، إن مفهوم التفاعل ينفي بقطعية فكرة المرجعية كنقطة ثابتة، ويقبلها كتفاعل بين مرجعيات متعددة، ولما كانت فكرة العلم الملكي هي أحد تجليات

النقطة الثابتة أو المرجعية. فقد تم اقصاؤها وإظهار تهافتها، وبالتالي إظهار استحالة أي تصنيف للعلوم. هذا بالإضافة إلى أن م. سير يعتبر أن كل مرجعية قبلية هي ذات طبيعة فيزيقية. مما سيتعين معه تبني فلسفة نسبية ذات فكر مستقل عن الأنساق المرجعية.

يقول م. سير: «إن فكرة العلم الملكي، كقطب للمعرفة، مثال، بالمعنى الأفلاطوني، للتنظيمية، ومثال للمنهج على العموم. فكانت الافتراض الأساسي الذي يسمح باستيعاب الإنسيكلوبيديا كنسق ذي مركز. بمعنى أن القول بفكرة المرجعية في المجال المعرفي يجعل النسق مغلقا ومحددا ومرتكزا على أساس واحد ووحيد يكون متصفا بالثباتية، على حين أن م. سير يرى إن الإنسيكلوبيديا هي مجرد حصيلة أو قائمة؛ ومن ثم فإنها تتسم بانفتاح، أي القابلية للتوسع والاحتضان.

بالفعل: إن فكرة المرجعية أو النقطة الثابتة تجوب كل مجالات المعرفة، بل إنها مثلث ركيزة الفلسفات الكلاسيكية سواء عند ديكارت، باسكال أو ليبنتز Descartes, Pascal, Leibniz أو غيرهم. إن هذا الاعتماد يجعل فلسفاتهم ذات طابع وثوقي وتبعي في مقابل الاستقلال، إنها فلسفات تابعة، اي ترتكز على المرجع مهما أخذ هذا الأخير من صور متنوعة ومختلفة كالله، والجوهر، والعقل، والكوجيتو او غيرها. باختصار إنها تشكل فكر الهنا - الآن Ici-maintenant أي الثباتية.

في حين أن الفلسفة التي يدعو إليها م. سير كبديل تتصف بالاستقلالية، أي نفي المرجعية النسبية بالمعنى الذي ذكرناه منذ قليل. كما تتصف بالتعددية بعبارة أكثر وضوحا إنها تعير اهتماما كبيرا لكل المرجعيات الممكنة، وتأخذ فعلها منها ومن الخاصية الإقرارية والاعتباطية لتعيينات هذه المرجعيات الممكنة. ومن ثم تهتم بتكوين نوع من التفكير لا مركزي ولا مرجعي، إنها تكشف عن فلسفة للهنا - هناك في كل مكان Ici-là - partout في مقابل «الهنا - الآن» بمعنى أن المرجعية لا توجد ولا تأخذ موضعا محددا وثابتا داخل الإنسيكلوبيديا المعرفية أو خارجها. إنها تنتشر داخل فضائها من دون تحديد مسبق لكل مجال معرفي هو مرجعية لغيره ولنفسه، كما أن باقي العلوم تكون مرجعية. ونشير إلى أن هذه الفلسفة اللامرجعية السيرية لا تقتصر على المجال العلمي أوالمعرفي وحده، بل إنها نظرة عامة تشمل العالم، والتفكير في العالم وكذا الذات العارفة، بمعنى أن المعرفة عموما. والذات العارفة والموضوع المعروف خاصة يخرجون من إطار المرجعية، باعتبار أن المعارف تتداخل وتتفاعل مرجعيا، وباعتبار أن الموضوع المعرفي هو أفق المعرفة، أي غايتها. إذ إنه مشروع وليس موضوعا. وأخيرا فإن الذات العارفة لا تكون ممكنة الأمن خلال لعبة التواصل، ذلك أن الذات تذوب في «النحن» في التفاعل الذواتي Intersubjectivité.

الخلاصة أن موضوع الإنسيكلوبيديا يمثل مشروعا علميا يسير نحو التحقيق رغم ما تعترضه من صعوبات، نظرا إلى التعددية وتفرعات المجالات العلمية المختلفة. كما أن هذا

المشروع يمثل فعلا علميا ذاتيا، أو بالأحرى نتيجة منطقية للتداخلات والتفاعلات بين جهويات العلم، أي أنه نتيجة لعملية النقل والتحويل بين العلوم.

ويؤكد ذلك م. سير قائلا: «إن تعددية المعارف مدهشة، ولكن مشكل الإنسيكلوبيديا بدأ يرسم نفسه»[٣١].

إن م.سير على الرغم من قوله ورغبته في بناء إنسيكلوبيديا، فإنه يميز بين إنسيكلوبيديا هي عبارة عن تراص وترابط بين خلايا، وإنسيكلوبيديا هي عبارة عن تفاعلات جهوية، أي بين الإنسيكلوبيديا كتراكم معرفي والإنسيكلوبيديا كلوحة تلخيصية أو حصيلة للعلوم. إنه يريد إنسيكلوبيديا من دون مرجعية، مهما كانت طبيعة هذه المرجعية فلسفية أو علمية أو تاريخية أو غيرها. ومن ثم يرى م. سير ضرورة إيجاد فلسفة التواصل داخل هذه الإنسيكلوبيديا، فلسفة غير ثابتة ومن دون مرجعية، تراعي التفاعل وتعد التقاطع بين الجهويات مليئا، وإن كل جهوية هي مرجعية بالنسبة إلى نفسها وإلى غيرها، هذه الجهوية التي ليست سوى تقاطع ومبدل داخل الإنسيكلوبيديا، ذلك لأن هذه الأخيرة لا تتطور إلا بفعل التقاطعات المتعددة التي تمثل جهويات علمية تقوم بفعلي أو بعمليتي التصدير والاستيراد.

٢ - العلم والإبستمولوجيا

في هذا الجزء الخاص بالعلم وعلاقته بالإبستمولوجيا، أي الإبستمولوجيا وتطبيقاتها على العلوم، سنحاول طرح مجموعة من القضايا التي تكون مضمون إشكالية الإبستمولوجيا سواء من منظور فلسفة م.سير العلمية، أو باعتبارها مشكلات عامة، إننا نسعى نحو رصد ملامح التجديد بالنسبة إلى مهام ووظيفة الإبستمولوجيا عند م.سير، ولن يتأتى لنا ذلك إلا بوضع تقابلات أو مقارنات بين هذه الإبستمولوجيا السيرية والإبستمولوجيا على العموم.

إلا أننا نشير إلى أن اختلاف الإبستمولوجيات سواء عند الفلاسفة أو العلماء ينتج عن اختلاف في النظر إلى وضعية العلم وحالته سواء زمنيا، تاريخيا، أو معرفيا أو فقط نسقيا. ومن ثم فإن هذه النظرة هي التي تؤدي إلى وصف للعقل العلمي باعتباره منتجا لهذه المعارف، أو على الأقل كمساهم فيها. فإذا كان باشلار يتحدث عن عقل علمي جديد (Le nouvel esprit scientifique) كعلامة على القاطع والطفرات في العلوم، أي كمركز لتجدد العقلية العلمية، فإن م. سير يحاول أن يصف معالم وملامح عقل علمي جديد - جديد، والذي بدوره يعبر عن حركية وتغير العقل العلمي مع خاصية أساسية وهي التجديد إلى الأحسن.

لذلك نرى من اللازم أن نبدأ بتتبع لحظات العقل المتجدد الذي أصبح معاصرا بصفة مضاعفة، وذلك قبل أن نتطرق إلى الإبستمولوجيا التي يجب تبنيها كبديل للإبستمولوجيا التقليدية أو الكلاسيكية، باعتبار أن الإبستمولوجيا هي خلاصة نظرة للعلم وللعقل العلمي وتحديد لخواصهما.

إن طرح مواصفات وتجديدات للتعامل مع مشكلات العلم وبالتالي مشكلات الإبستمولوجيا يتم انطلاقا من نظرة خاصة قد تفرضها، وغالبا ما تفرضها، طبيعة العلوم التي تتعامل معها هذه الإبستمولوجيا. وهكذا، وبعد أن نتحدث عن العقل العلمي الجديد - الجديد، وعن المشكلات العامة للإبستمولوجيا سننتقل إلى الحديث عن الإبستمولوجيا الجهوية، مميزين فيما بين إبستمولوجيا موجبة وأخرى سالبة، وفي الأخير نستعرض العلاقة بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، وذلك بالطبع في نظر م. سير.

٢-١ : العقل العلمي الجديد - الجديد

لقد خصص ج.باشلار كتابا للحديث عن صفات وملامح العقل العلمي الجديد [٣٢]، فتابع أفعال النفي في مسار بحث هذا العقل، ذلك أن العقل العلمي الجديد عند جاستون باشلار يتبنى فلسفة النفي أو فلسفة «اللا»، هذه الفلسفة التي حاول شرحها بإسهاب في مؤلف آخر هو فلسفة النفي (La Philosophie du non)[٣٣]، طارحا فيه الفرق بين الفلسفة المفتوحة التي يعتبرها الوحيدة القادرة على مسايرة التطورات والقفزات العلمية، في مقابل الفلسفة المنغلقة أي الوثوقية الدعائية التي تعوق المسار التقدمي للعلم، لهذا نرى باشلار في كتابه «العقل العلمي الجديد» يتحدث عن ميكانيكا لا نيوتنية وعن إبستمولوجيا لا ديكارتية وعن هندسات لا إقليدية [٣٤]، كما يتحدث في مواضع أخرى وخاصة في مؤلفه «فلسفة النفي» - عن عقلانية لا كانطية، إلى غيرها من التعبيرات التي توضح أن السمة الغالبة على العقل الجديد الباشلاري هي فعل النفي، ونؤكد هذا انطلاقا من أن باشلار يجعل العلم والعقل متساويين، أو بالأحرى متطابقين أنهما شيء واحد. وهكذا ففعل النفي والتجاوز والتلفيف والاحتضان كما يعرفه باشلار نفسه، أي فعل الجدل بين المنظومات والأنساق العلمية المختلفة، يوجد في العلم والعقل في آن واحد. ويؤكد م. سير : في مقدمة كتابه: «التفاعل» قائلا: «إن العقل الجديد (يعني العقل العلمي الجديد الباشلاري) كان يركز على فلسفة النفي، أما العقل العلمي الجديد - الجديد فيتطور إلى فلسفة للنقل والتقاطع، إنه مبادرة وتوقيف. إن هذه الفلسفة تتحدث عن العلوم ولكنها تسكت عن العالم الذي تعبر عنه العلوم أو تؤسسه، وعن عالم الأشياء وعن عالم الناس»[٣٥].

بالفعل إن م. سير هنا يظهر نقطة الاختلاف بين ما يهدف إلى بنائه أو عرضه كخاصية أساسية للعقل العلمي الجديد - الجديد، وبين ماطرحه باشلار كخاصية أساسية للعقل العلمي الجديد، فإذا كان باشلار يركز على فعل النفي، أي جدل التجاوز والاحتضان والتلفيف وبالتالي التكامل بين اللحظات العلمية المختلفة والأنساق النظرية المتجددة، فإن ميشيل سير يعرض نظرة مخالفة تماما تتعلق بالنظر إلى فعل النقل، الذي يتم بين مجالات المعرفة العلمية والجهويات العلمية: بمعنى أنه يبحث عن كيفية وطابع التقاطعات بين هذه الميادين. بالإضافة

إلى أنه ينبه إلى أن العقل العلمي الجديد - الجديد هو فكر من دون مرجعية، وأن النقل هو الفكر نفسه. إنه الاختراع الفعال في يقظته وبدايته الغربية «إن هذا الفكر هنا - هناك Lci - Ailleurs ومتعدد الخطوط في شبكته ومتعدد الوجوه في خطابه»[٣٦].

يركز م. سير حديثه على أفكار التفاعل النظري Interference Théorique والتفاعل الموضوعاتي Interference objective اللذين يقومان بالأساس على فكرة النقل، بمعنى أن التداخل أو التفاعل فيما بين المواضيع، والنظريات هو نتيجة فعل النقل فيما بين العلوم، وبالتالي فهو ضرب لوضع الحدود بين العلوم وجهوياتها المختلفة، هذه الحدود التي تقوم على فكرة وضع نظام خاص لتصنيف وترتيب العلوم، وهذا بدوره يرتكز على فكرة محورية مثلت هاجسا فكريا بالنسبة لـ «م. سير» ألا وهي فكرة المرجعية، لقد انبرى م. سير لهدم فكرة المرجعية في كل الميادين وبخاصة في العلوم، إذ إن الجهوية العلمية لم يعد لها مرجع سوى ذاتها وعلاقاتها بباقي الجهويات العلمية داخل الإنسيكلوبيديا المعرفية، بالإضافة إلى أن الإبستمولوجي ومعه المفكر والفيلسوف قد تخلوا عن فكرة المرجعية، بل لم يعودوا يخضعون هم أنفسهم لأي مرجعية ما. لقد أصبحوا من دون وضع، ولنقل في وضع من دون وضع في مكان، **إنهم هنا - هناك**. إن العقل العلمي الجديد - الجديد هو بصفة دقيقة خلاصة حديث عن تفاعل العلوم وتفاعل مواضيع العلوم، وأخيرا تفاعل الذوات العارفة مع هدم لفكرة المرجعية، وفيما يلي سنحاول تقصي هذه النقط كل واحدة على حدة.

٢-١-١ : التفاعل بين النظريات

ما دمنا قد أسهبنا في الحديث عن النقطة المتعلقة بتفاعل العلوم وتداخل الجهويات العلمية، سواء في حديثنا عن تصنيف العلوم، أو في تقصينا لملامح الإنسيكلوبيديا، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن العلوم الجهوية تكون فيما بينها تقاطعات تنتج عن عملية نقل المفاهيم والمصطلحات والمناهج، إذ إن مجموعة من العلوم تتزاوج فيما بينها فتخلف علوما ناشئة ذات موضوع مستقل ومجال للبحث محدد، ومن ثم أصبح من العسير الحديث عن تصنيف ما أو وضع نظام معين للعلوم برسم الحدود بين مجالات البحث العلمي.

إن العلم الملكي كأساس لتصنيف وترتيب العلوم هو أسطورة ينسجها المفكر ليغلف فكرة المرجعية، إن هذا المعيار يصبح من دون أساس نظري عندما نعلم أن وضعية التفاعل والتداخل في العلوم المعاصرة هي الطابع السائد فيها. إذن فالعقل العلمي الجديد - الجديد يرتكز على التفاعل والتواصل واعتبار الجهوية العلمية ممرا أو ملتقى للتواصل ومجالا لاستبدال المفاهيم. يقول م. سير «إن تأسيس العقل العلمي الجديد - الجديد هو الانتقال الثقافي من مجموع الرسوم graphes المخلوقة عبر العلاقات الناتجة عن أدوات التصدير (problémes) pro (obstacles) ob...إلخ، التي تشترط المسافة إلى رسوم أدوات

التصدير inter - cum - in...إلخ، التي تشير إلى غطس أو (انغماس): تفاعل - علائقي لمجتمع منغمس في صعوبة أو محاضر[٣٧].

إن م. سير يريد أن يتوصل إلى وحدة علمية من جديد، تختلف عن تلك النظرية التي تريد الحديث عن «العلم» (بالألف المعرفة) نقول إنه يريد أن يصل إلى وحدة علمية تتحقق انطلاقا من تقاطعات وتزاوجات الجهويات العلمية. هذه الوحدة التي ستُشخَّص في بناء الإنسيكلوبيديا، وتعد هذه الأخيرة تجميعا لعلوم متفاعلة ومتداخلة تتجاوز تلك الثنائيات المعروفة مثل الجزئي والشامل، المجرد والمشخص أوالملموس، العقلاني والواقع - الخاص، والعام...إلخ. والتي يركز عليها الكثيرون في بناء تصنيف أو نظام موحد للعلوم، بمعنى أن كل شيء يصبح في نظر م.سير نسبيا داخل الإنسيكلوبيديا - فالجزئي أو الخاص هو شامل في الوقت نفسه، ما دامت الجهوية العلمية تعكس حقيقتها الخاصة في انطلاقها داخل قيودها، وتعكس في الوقت نفسه حقيقة الإنسيكلوبيديا، أي باقي العلوم انطلاقا من انفتاحها عليها وتفاعلها معها عبر عمليات النقل والاستيراد والتصدير مع باقي الجهويات العلمية. وبالمثل، فإن استقلاليات مفاهيم المجرد والمشخص، أو العقلاني والتجريبي تنتفي انطلاقا من أن كل جهوية علمية لا يمكنها أن تكون مجرد خالصة أو تجريبية كليا، إذ هناك تداخل بين هذين العنصرين، حتى إن تعلق الأمر بالرياضيات باعتبارها قمة علوم التجريد.

ذلك لأن الرياضيات ما زالت تسير نحو الخلاصية Pureté، بمعنى أنها تشمل عناصر تجريبية أواختبارية في حالتها الحاضرة.

ونشير في هذا الصدد إلى أن باشلار يعتبر اللا خلاصية Impureté عائقا بالنسبة للتجربة، وبالتالي بالنسبة للعلم، في حين أن م.سير يقسمها إلى خلاصية موقتة وأخرى دائمة، ويعني بالأولى تلك التي يجب تجاوزها وهي تقابل اللا خلاصية بالمعنى الباشلاري، إذ إنها تمثل عائقا، إنها فارغة من المعنى.

لذلك يجب إقصاؤها وتجاوزها، أما اللا خلاصية الدائمة، أو كما سيسميها م.سير الرواسب المطلقة أو النهائية فهي ذات معنى ولا يمكن إقصاؤها أو إزاحتها، لأنها تمثل حتمية موضوعية ومنهجية: ويمثل م.سير على ذلك بالوسيط Catalyseur ، الذي على الرغم من كونه «لا» خلاصية فإن التجربة والمفعول الكيميائي لا يمكن أن يتما من دونه.

نستخلص إذن أن التفاعل بين العلوم يتم انطلاقا من أفعال النقل والاستيراد والتصدير والتقاطع، لكن ما شروط هذا النقل وهذا الاستيراد والتصدير؟ وما الأشياء التي يتم نقلها وتصديرها أو استيرادها؟ إن ما يتم تقبله واستيراده هو المفاهيم والنتائج والمناهج، أما شروط هذا النقل فهي تعددية الوجوه، بمعنى أن يكون المفهوم أو المنهج ذا خلاصية صورية تجعله ينطبق على مواضيع عدة وجهويات علمية مختلفة.

نظرا لذلك فإن م. سير يقترح تعميم منهج النماذج المستقى من الرياضيات، لكن مع إقصاء انتخاب علمي محلي، بمعنى أن نتتبع مفهوم التصنيف نفسه داخل الإنسيكلوبيديا، ومن ثم نتوصل إلى أن التطبيقات تقابلها شبكات هي بالضبط شبكات للنقل.

هذا كل ما يمكن أن نقوله عن التفاعل النظري وفكرة تصنيف العلوم كسمة أولى من سمات العقل العلمي الجديد - الجديد.

٢-١-٢ : التفاعل بين المواضيع

أما إذا انتقلنا إلى المستوى الثاني من العقل العلمي الجديد - الجديد، والمتعلق بالتفاعل الموضوعي، فإننا نصطدم مباشرة مع الموضوع العلمي.

نشير منذ البداية إلى أن م.سير سيختار كنموذج للتحليل موضوعا من المجال الفيزيائي، في حين أنه في مسار حديثه عن الجهويات العلمية قد اختار النموذجين الرياضي والفلكي، وكذلك الشأن في مجال الإبستمولوجيا، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على عدم تفضيله لعلم على آخر أو إعطائه تمييزا معينا كما يفعل ج. باشلار، الذي يجعل الفيزياء النظرية علما ملكيا.

إن اختيار م. سير للمجال الفيزيائي في هذا المضمار يتم انطلاقا من أن هذا الأخير يمثل عالم الاتصال، إذ يمكن من انتقال وتبادل المفاهيم، ويتوفر على أوضح خصائص العلم المعاصر من نقل واستيراد وتصدير، كما يمثل موضوعه الموضوع المفضل في العلوم المعاصرة، وأعني به الجسم الصلب.

إن م. سير لا يبدأ حديثه هنا بالتساؤل حول شروط التجربة في العلوم كما هو معتاد في الإبستمولوجيات السابقة عليه، ما دام أنه أعطى جوابا عن ذلك يتركز في بناء عالم نظري وإنسيكلوبيديا للمعارف، وفي تكوين مجمع تكنولوجي لأجهزة القياس والقراءة...إلخ.

بمعنى أن تأسيس نسق شامل من المفاهيم والأدوات والتحركات يمكن من حل مشكل شروط التجربة، ويجعل مستلزمات التجربة ضرورية. فشروط التجربة قد اتضحت معالمها انطلاقا من الحديث عن خصائص الإنسيكلوبيديا، كالانتقال المفاهيمي والمنهجي والمصطلحي واللا مرجعية والتقاطع، أي انطلاقا من الحديث عن الأساس النظري والتفاعل بين النظريات.

ينتقل إذن م. سير للتساؤل عن موضوع التجربة، وبالتالي عن موضوع العلوم بمختلف مشاربها، إذ يقول: «ما الذي يوجد موضوعيا في هذا العلم الذي وصفته منذ قليل بسرعة، في هذا العالم ذي الاتصالية التي تؤمن بالتوافق يمتد هذا إلى علوم الحياة والإنسان؟ ما المواضيع التجريبية في هذا الشكل؟ ما المواضيع المنتخبة في عملية التجربة التي يجعلها هذا المجمع ممكنة؟ ما الذي يجعل هذا العالم موضوعيا؟»[٣٨].

إن المواضيع التجريبية في العالم الموضوعي ليست شيئا آخر سوى تلك المواضيع التي تدركها الإنسيكلوبيديا فالمواضيع الوحيدة الممكنة في هذا العالم حسب م.سير هي ظواهر الانتشار والمواضيع التي تعبرها، ذلك أن العلوم كانت تنظر إلى العالم باعتباره خاليا من الأشياء، أي من دون أجسام صلبة، أو لنقل لقد كانت العلوم تضع الأشياء خارج الدائرة، لذلك وجب العودة إلى الأشياء ذاتها. فما هذا الشيء - في ذاته - الذي يسعى م.سير للعودة إليه؟ وبالتالي ماذا يعني في هذا السياق؟ يقترح م.سير الجسم الصلب كموضوع جديد وجوهري للعلم المعاصر، وهو يعني تصحيح فكر اللا اتصال، والمشاركة في التعقيد الجوهري في العلوم، ثم تشييد فلسفة النفي في مقابل البناء الفلسفي المؤسس على إقليدس وديكارت ونيوتن بمعنى أن م.سير يحاول تأسيس إبستمولوجيا لا باشلارية تتجاوز المنظور الباشلاري القائم على فلسفة النفي، فإذا كان العقل العلمي الجديد الباشلاري: «يرجع إلى ثلاثة محاور: هندسي مع الفكر اللا إقليدي، ميكانيكي مع العالم اللا نيوتني، إبستمولوجي مع التفكير اللا ديكارتي»[٢٩]، فإن محاور العقل الجديد - الجديد قد تغيرت وانتقلت من مجال إلى آخر، ومن ثم أسست على محاور ثلاثة جديدة هي الفكر البنيوي والفكر الإعلامي والإبستمولوجيا البنيوية أو الإعلامية. ويشير م.سير إلى أن هذه المحاور الثلاثة تستقي منابعها مباشرة من الملاحظة التالية: «الفكر البنيوي يسيطر - أولا - بمعنى أنه فعال في كل المواضع. إن الزوج المنهجي نموذج - بنية Modele-structure يسعى إلى مسح، في أغلب الجهويات، الازواج: نظري - تجريبي، مجرد - شخص والتي كانت تضع باشلار داخل الخيار (أو الدياليكتيك الدقيق)، بين النزعة العقلانية والنزعة الواقعية. وقد نتج الفكر البنيوي، في آونة متزامنة، من الرياضيات ومن نظرية الفيزياء، بمفهوم بيير ديهام B.Duhem، وانتقل بسرعة وانتشر، داخل مجموع العلوم.

- يسيطر في الوضع الثاني الفكر الإعلامي، الذي نتج من الديناميكا الحرارية وانتشر كذلك بسرعة في الإنسيكلوبيديا، من الرياضيات إلى اللسانيات مرورا بالفيزياء والكيمياء الحيوية.

- إن هاتين المجموعتين من المفاهيم تمنح كل واحدة على حدة وجهة نظر حول العلم، بعبارة أخرى إن الإبستمولوجيا البنيوية ممكنة كإبستمولوجيا إعلامية. لقد أشرت اعلاه، إلى أننا من الممكن ان نوسع أيضا فلك الإبستمولوجيا انطلاقا من المفاهيم، سواء الجهوية أو متعددة الوجوه، لكي تجوب الإنسيكلوبيديا. هذا يعني أن وجهة النظر حول العلم. تمنح من طرف العلم نفسه. هكذا فإن المحور الثالث يجعل المحورين الأولين نسبيين: إنه يشير إلى القانون الداخلي للإبستمولوجيا. توجد داخل علم معطى وداخل مجموع المعرفة على العموم، مفاهيم تعكس

نشاطها الخاص»[40]. إن المحاور الثلاثة، أي الفكر البنيوي والفكر الإعلامي، والإبستمولوجيا الإعلامية هي ما يميز بالفعل العقل العلمي الجديد - الجديد. فإذا كان الأولان يؤرخان إلى ظهوره إذ، يشتملان على تاريخ ظهورهما، فإن الثالث نهائي، إذ يمثل توصل الإبستمولوجيا إلى البعد الانعكاسي والنقدي كحالة نضج في العلوم.

وتتجلى أسباب تغير العقل العلمي إلى عقل علمي جديد - جديد في الإحالة المتبادلة بين الجهويات العلمية داخل الإنسكلوبيديا، وبالتالي في قيمة مفهوم الإعلام داخلها، ثم في استحالة إنشاء إبستمولوجيا شاملة، وأخيرا في انعكاس كل جهوية على نفسها.

ونعود الآن إلى الحديث عما يوجد في هذا العالم الجديد - الجديد، (أي بالنسبة إلى العالم الباشلاري الجديد)، وعن ماهية المواضيع المنتخبة للتجربة فيه؟ فإذا كان فيما قبل يفضل ظواهر ومواضيع الانتشار Propagation الموجات ondes والغازات والسوائل، ومن ثم لم يصل أبدا إلى شيء في ذاته، أي الجسم الصلب، فإن العالم الذي يقترحه م.سير يركز كل اهتمامه على الجسم الصلب، يقول م.سير: «في عالم اللا اتصالية، وبناء النماذج والفكر البنيوي، ما يمكن أن يوجد - هو بالضبط - الجسم الصلب، إننا نعود إلى الأشياء ذاتها»[41]. إن هذه العودة إلى الأشياء بجانب وضع فلسفة النفي في مقابل فلسفة وإبستمولوجية باشلار، تعني نسيان الرياضيات الكلاسيكية وأفقها الوظيفي للعودة إلى المجموعات مع تسليح هذه الأخيرة ببنيات أكسيومية محددة، وإعطاء المنطق وظيفة إبستمولوجية، ثم إدراك أن الرياضيات تسعى إلى تكوين قاموس وبناء نماذج تشكل في زمن معين هندسة الظواهر الذرية النووية، والجسيمية والكيميائية الجوية الكونية وعلم البلوريات Cristallographie ، ثم تعطي للنظرية الفيزيائية وظيفة إبستمولوجية، كذلك، حتى تتمكن من التفكير في شروط التجربة بدقة، فنتمكن، في الأخير، من رسم دوائر التواصل التي على طولها يتم نقل الإعلام.

إن العقل العلمي الجديد - الجديد هو عقل الجسم الصلب، إنه يمثل زمن الأشياء، فالجسم الصلب هو الشيء الموضوعي الذي تمثل المفاهيم (البناءات، والنماذج، والهندسات المعمارية) مفاهيمه النظرية. لكن هل يمكن أن نستشف في هذا الموضوع، أو بالأحرى في هذا التراكب المحورين الآخرين للعقل العلمي الجديد - الجديد أي الفكر الإعلامي والقانون الداخلي للإبستمولوجيا؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال تتبعنا لمقارنة م.سير بين تجربة ديكارت وتجربة العقل العلمي الجديد - الجديد على قطعة الشمع Le morceau de Cire ، إن م.سير يسعى من وراء هذه المقارنة إلى أن يستكشف نظرية التغير.

٢-١-٢-١ : الحالة الديكارتية

يبدأ م.سير بتحليل تجربة ديكارت على قطعة الشمع، هذه التجربة التي تتلخص في تقريب القطعة من النار، والتي ينعتها باشلار «بالتجربة الغامضة»[٤٢].

إن هذه التجربة في نظر م.سير هي بالفعل تاريخ، سواء بمعنى التاريخ الذي يحكى أو بمعنى التاريخ الذي يكتب، أي تتابع أحداث لا ترى كلية، ثم بمعنى أن قطعة الشمع تتلقى الإعلام الذي يتغير بطريقة غير مرئية، وبذلك فإن ديكارت وباشلار لم يحاولا قراءة هذا الإعلام.

إن الحالة الأولى، أي تجربة ديكارت تجعل دائرة الفهم هي اللا متغير l'inveriant الوحيد الذي يمكن استيعابه. إنها ترفض التجربة فتدخل في نمط وجودي مرتبط كليا بالذات، فالعالم الموضوعي نفسه يرجع إلى الروح والفكر.

فإذا كان باشلار يؤكد أن العالم الأصغر Le microcosme منقوش، وإذا كان ديكارت قد رفض قراءة صفحة العالم الأكبر le macrocosme ، من دون أن يشك في وجود علم البلوريات، فإن ذلك يعني أنهما يرفضان قراءة إعلامية العالم الأكبر: ويعود هذا المسح لصفحة العالم الأكبر عند باشلار إلى كونه معقدا أو غير مهم في العلم، باعتبار أن الداخلي له قيمة وأن الواقع هو المختفي والحميم. إن باشلار يعتبر ما هو خارجي مجرد غطاء صدفوي ولا علمي، مما يدفع م.سير إلى اعتباره مسايرا لعلماء القرن التاسع عشر الميلادي. أن هذا القرن يخرج من دائرة فهمه العلمي الجسم الصلب باعتباره ذا حجم في العالم الأكبر في حين تمثله كمجال للانتشار الحراري.

أما الحالة الثانية فتشير إلى أن باشلار لا يعير اهتماما لفكرة النقش Epigrahie على السطوح المادية، إذ يعتبرها غير ممكنة أو مجرد مجاز، أو كناية إن لم نقل خطاب مناسبات. يقول م.سير في ذلك: «إنه لا يأخذ الطبيعة المنقوشة أو المرموزة cyptographique للجسم الصلب بجدية. إنه لا يثيره إلا عبر تشارح paraphrase»[٤٣]. أما الحالة الثالثة للعقل العلمي الجديد - الجديد فإنها تقرأ وتعيد إعلام كتاب العالم الأكبر (الماكروكوزم) أو الكتاب الكوني، إن التحليل في هذه الحالة الأخيرة لا يحتفظ قطعا بالنتائج الثابتة للحالتين الأوليين فيما يتعلق بدراستهما لقطعة الشمع، إنه يحتفظ فقط بتعبيراتهما الشارحة أو التفسيرية، كما أن هذا التحليل لا يحتفظ بلا متغيراتهما، ولكنه يحتفظ فقد بمتغيراتهما، أي بالعرض التاريخي لديكارت والعرض المجازي لباشلار.

إن قطعة الشمع في الحالة الديكارتية هي ذلك الموضوع الأكثر تغيرا في الشكل الذي هو تغير خالص، أما في الحالة الباشلارية فإن تنظيم الواقع يتبع خطا عموديا يسير باستمرار من النظام إلى الفوضى اللا منظمة، أي من الماكروكوزم إلى الميكروكوزم، إن هذه الحالة

تمثل تغيرا جديدا يسير من المعرفة الى الجهل، من الإعلام المرئي إلى الإعلام الناقص بتعبير م. سير.

إن هذا يعني أن اليأس الديكارتي يتأسس على تغييرات الموضوع، أي تغييرات قطعة الشمع، أما اليأس الباشلاري فيتأسس حول الفوضى العميقة في الميكروكوزم. ويشير هنا م.سير إلى أن هذا اليأس هو ما يكون علمنا نفسه.

هكذا تخيب التغيرات الباشلارية التي تؤكد على ما هو ميكروكوزمي، كما خابت التغيرات الديكارتية، إذ لم يعمل باشلار سوى على استبدال مجهول بآخر، ويأس بآخر، يقول م.سير: «إن مجهول L'insu النزعة النسبية إلى الحواس (يعني الديكارتية) قد عوض بمجهول اللانظام الجسيمي، أو الذي (يعني عند باشلار)»[44].

إن ديكارت وباشلار بقيا في تدحرج بين الذات والموضوع، مما فتح الطريق أمام نظرية ثالثة هي نظرية الإعلام Th.de l'information التي تؤكد على أهمية العلاقة في العلوم، هذه العلاقةالتي تخلص بنا إلى البنية.

إن نظرية الإعلام هي ما يميز الحالة الثالثة التي تدعي كونها فلسفة عامة في الطبيعة، إنها تسعى نحو العودة إلى الأشياء في ذاتها، فما هذه الأشياء التي يجب العودة إليها؟ وبالتالي ما المواضيع التي يجب تفضيلها الآن؟ إنها مواضيع تتصف بالحجمية وبالمقاومة وبالصلابة، فماذا تعني هذه الكلمات؟ باختصار شديد ما الجسم الصلب؟

إنه موضوع متغير الشكل، لكن تغيره قليل، بعكس السائل le fluide الذي يتغير شكله بصفة لانهائية، إذ إنه المجال الامتيازي لكل الانتشارات الممكنة، كما أنه مجال التواصلات والانتقالات، يستقبل الإعلام مباشرة ويفقده بسرعة «ومن ثم فإن السائل ليس له تاريخ، لانه لا يتوافر على ذاكرة، إنه ليس خزانا للعلاقات المحفوظة»[45]. بمعنى أن المواد السائلة تفقد المعلومات التي تطبع عليها في مسار التجارب المتنوعة عليها، إن السوائل هي مواضيع للانتشار فقط، في حين أن الأجسام الصلبة هي مواضع للانتشار والمحافظة والاحتفاظ في الوقت نفسه، إنها تتوافر على ذاكرة كخزان للمعلومات.

هكذا يكون اختيار م.سير لقطعة الشمع نموذجا للتحليل راجعا إلى كونه أول المواضيع التجريبية، وبالتالي أول المواضيع التاريخية باعتباره جسما صلبا يحتفظ بتاريخه على عكس السائل الذي ليس له تاريخ. يقول م.سير: «لأن الجسم الصلب ذاكرة فإن التاريخ هو - مبدئيا - نظرية الأجسام الصلبة، سواء تعلق الأمر بتاريخ العالم «الصخور والبلوريات» وبتاريخ الأحياء (الحفريات) أو بتاريخ الإنسان (الهيكل العظمي والتماثيل)»[46].

إذن فالجسم الصلب يحمل تاريخيته في جميع تفرعاته وميادينه، سواء تعلق الأمر بالأرض، بالإنسان أو بالحيوان.

إذا كانت الحالة الديكارتية لقطعة الشمع تؤدي إلى هندسة الامتداد عبر مسح للفيزياء والتاريخ، وإذا كانت الباشلارية تحقق الفيزياء عبر مسح للتاريخ - يرى باشلار أن النزعة العقلانية للعلم تنفي تاريخها - فإن الحالة الثالثة السيرية - إذا صح اللقب - تقوم بتركيب الفيزياء والتاريخ مادام موضوعها يحمل تاريخه.

إن تجربة ديكارت مثلت مجالا للمحسوس القائم على نظرية الحرارة، ونظرية الضوء، ونظرية السمع التي تقوم بفعلها في أثناء التجربة على قطعة الشمع. إن هذه الأخيرة - كلامتغير- تمثل تقاطعا لعدة نظريات، ومن ثم فإنها مغطاة بعدة علوم.

لقد برهنت الفيزياء المعاصرة على أن الظواهر التي درسها ديكارت مستقلة عن الجسم الصلب، أي عن قطعة الشمع، ما دامت هذه الظواهر ذات طبيعة انتشارية: فالحرارة والضوء والصوت هي ظواهر مستقلة عن الأشياء، ولكنها مطبقة عليها، إنها تطبق بنياتها الخاصة على الأجسام الصلبة والسوائل فتحتفظ بها هذه الأخيرة، بعكس الأولى. يقول م.سير: «إن قطعة الشمع ككل جسم صلب هي موضع الاحتفاظ ببنية غريبة ومطبقة عليها»[١٧].

فإذا كانت قطعة الشمع في التاريخ الأول، أي الحالة الديكارتية، هي تقاطع أحداث صدفوية ولا متوقعة فإنها في التاريخ الثاني أي الحالة الباشلارية - تصبح حسب القواعد الباشلارية تقاطعا للأحداث المتوقعة من طرف النظريات الفيزيائية للصوت والضوء والحرارة... إلخ. لكن ما الخاصية الأساسية اللا متغيرة للموضوع الصلب على العموم؟ إنها خاصية الاحتفاظ، سواء القصير أو الطويل المدى. إن هذا الإمكان للتسجيل على الجسم الصلب يجعل منه سجلا لبنيات غريبة كلية عن طبيعته الخاصة، وبالتالي إمكان لاسترجاع وإعادة بناء الماضي. إن اللامتغير في هذه الحالة هو أثر التغير نفسه.

انطلاقا من اكتشاف فون لوا(١٩١٢) Von Lawa لانكسار أشعة إكس Rayon x في البلوريات سيستخلص م.سير وجود حالتين فيزيائيتين، وذلك حسب البنية الذرية للمادة:

- **أولا**: الحالة المنظمة L'état rodonnée الخاصة بالجسم الصلب الحقيقي والبلوري.

- **ثانيا**: الحالة اللامنظمة L'Etat désordonnée المكثفة، أي الخاصة بالسائل والجسم الصلب اللا محدد الشكل Amorphe ، القليل الكثافة كالغاز.

انطلاقا من هذه النتيجة يستخلص م.سير أن موضوع تحليل ديكارت وباشلار هو شبه صلب quasi-solide - أو شبه - موضوع quasi-objet يقول م.سير: «لقد كان الجسم اللا محدود هو الموضوع المثالي بالنسبة للأول (يعني ديكارت)، كما كان الجسم ذو تغييرات الشكل المتصلة هو الموضوع المثالي بالنسبة للثاني (يعني باشلار) باعتباره يصف فيزياء ناتجة عن القرن التاسع عشر الميلادي»[١٨].

هكذا يتوصل م سير إلى أن الحالة الأولى، أي التجربة الديكارتية، يجب أن نسميها الحالة الهندسية L'état géométrique أو الحالة الذاتية - الذاتية Subjectif-subjectif ، ذلك لأنها تقصي من مجالها الموضوع وكذا التجربة الموضوعية، والتكنولوجية، والفيزيائية والتاريخية، فالموضوع لا يوجد نظرا لكثرة تغيراته. أما في الحالة الثانية فإن الاتصال يعتبر الجسم الصلب اللامحدد الشكل موضوعا مثاليا تقريبا. إن الموضوع المفضل للعلم في الحالة الهندسية هو الامتداد باعتباره شكلا خالصا (هندسة) وحركة خالصة (علم الحركة La cinématique).

نستخلص إذن أن ما يوجد بالنسبة للحالة الديكارتية هو شيء ما يفكر، والذي يفكر في الامتداد، إن ما يوجد هو «أنا» والهندسة كما أفهمها : أي الهندسة والذاتية، أو بالأحرى: «أنا وحدي والمكان الإقليدي، أنا وحدي والحركة الجاليلية لمعرفة الشروط التجريبية»[49]. إذن فديكارت لا يتساءل عما يوجد بل يقتصر على طرح السؤال حول شروط التجربة وإمكاناتها في الذات Insubjecto.

٢-١-٢-٢ : الحالة الباشلارية

أما الحالة الثانية، أي الباشلارية، فيمكن أن نصطلح عليها بالحالة الفيزيائية: «يتعلق الأمر بحالة فيزيائية، وذاتية - موضوعية Subjectif - Objectif الحالة التي تنغمس فيها الفيزياء داخل حوار لا نهائي للعقلاني والمادي»[50] فما يوجد بالنسبة إلى هذه الحالة هو شيء ما ينتشر في مواضع بدون ذاكرة، إن ما يوجد هو ظواهر انتشارية في عالم لا تاريخي Anhistorique. يقول م سير في هذا الصدد: «إن هناك من دون شك بنية خفية للمواضيع، ولكن لا يتوصل إليها إلا عبر العلاقة، والعلاقة هي بالضبط انتشار. إن الفيزياء كلية تصبح فيزياء المنتشر: علم البصريات، الكهرباء المغناطيسية، الكهرباء اللاسلكية، الديناميكا الحرارية، علم الإشعاعية، علم الأصوات...إلخ»[51]. إن الأسئلة الأساسية لهذه الفيزياء هي: ما الذي ينتشر؟ وانطلاقا من ماذا ينتشر؟ وكيف ينتشر؟ وفي أي شيء ينتشر؟ وإلى أي مدى ينتشر؟ بمعنى أن باشلار قد ركز اهتمامه على ظاهرة الانتشار، ومن ثم كانت وظيفة المرور أو الانتشار هي ما يوجد بالنسبة له. أما الموضوع المدروس فيأتي في الدرجة الثانية. إن باشلار هو كذلك لم يلتحق بالشيء ذاته، أي بالجسم الصلب، فالحالة الفيزيائية لديه هي تكوين عالم متناسق من الأدوات التي تمثل الشروط النظرية والتجديدية بالتعامل مع الشيء وبخاصة مع ظواهر الإنتشار التي تعبره.

إذن فما يوجد بالنسبة لباشلار هو الظواهر الانتشارية، لذلك نراه يفضل المواد السائلة لأنها تمسح تاريخها وتفقده نظرا لأنها لا تتوافر على ذاكرة، بمعنى أن باشلار يهيئ جسما خالصا يتم له به نفي الزمان الطبيعي، وبالتالي نفي التغيرات ماقبل تجريبية، فيتمكن من بناء زمان تراجعي كخاصية أساسية للعقل العلمي الجديد.

٢-١-٢-٣ : الحالة السيرية

إذا كانت الهندسة والحركة هما ما تواجدا في الحالة الديكارتية، وكانت ظواهر الانتشار والسوائل هي ما يوجد في الحالة الباشلارية، فماذا يوجد إذن في الحالة السيرية؟ إن ما يوجد هو اتصالات أو تواصلات تنقل الإعلام من موضوع إلى آخر، وتنقشه على الأجسام الصلبة، فتحتفظ به هذه الأخيرة. يقول م.سير مميزا بين الحالات الثلاث: «ثلاث حالات: حركات انتشار، تواصل، ثلاث حالات: أشكال أجسام صلبة، إن الحالةالثالثة: جسم صلب، تواصل أو إعلام يمكن أن يقال عنها كذلك بنية - تطبيق»[52]. إن الحالة الثالثة أي السيرية تعد تراكما للحالتين السابقتين وتعميما لهما،إن الجسم الصلب ينكشف في مجالها كموضوع منقوش يتصف بخاصية الاحتفاظ. إنها تعير اهتمامها للجسم الصلب، للتواصلات التي تتم بين المواضيع، لذلك يمكن تسميتها حسب م.سير بحالة الموضوعي - الموضوعي objectif - do-jectif. إنها تحاول قراءة حديث المواضيع وإعادة تكوين هذا الحديث الموضوعي إذا أمكن ذلك. ما يوجد إذن بالنسبة لـ «م. سير» هو شيء ما ينتشر ويتواصل، بمعنى أن ما يوجد هو الإعلام الذي يمكن أن يثبت في الجسم الصلب وبخاصة في ذاكرته. يقول م.سير: «بطريقة ما، إنها المرة الأولى في التاريخ التي يمكن فيها أن نعين موضوعا يطرد الشيطان الاختباري»[53].

يعني بذلك أن اكتشاف الجسم الصلب كموضوع موضوعي في العلوم يظهر تهافت العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع، والعكس، ويؤكد بالتالي الوجود الصارخ للعلاقة: موضوع - موضوع، وبمناسبة ذكر الشيطان الاختباري، نشير إلى أن م. سير يعتبر كل ما يعيق التواصل والمعرفة شيطانا. فإذا كان عند ديكارت شيطان الثيولوجيا والمعرفة (الصحيح والخاطئ)، وكان عند باشلار شيطان التحليل النفسي (الشعور واللاشعور)، فإنه في نظر م.سير شيطان التواصل، (الإرسالية والضجيج). إننا نمر من الشك الجذري في الأسلوب الديكارتي القائم على الكل واللاشيء، إلي الجدال أو الجدل الباشلاري القائم على النفي الشامل لما قبل التاريخ، والنفي الجزئي للتاريخ التراجعي إلى الاستيعاب الشامل للفكر التجريبي كصراع ضد تشويش الضجيج مع م.سير.

إن العلاقة موضوع - موضوع - تخرج الذات من الدائرة، فيصبح الحديث بين المواضيع والأدوات، لذلك وجب - حسب م. سير - إيجاد تحليل للموضوع التقني حتى يؤكد ما سبق قوله، فعندما نقول إن السدود تنتج الكهرباء، فإننا ننفي ونقصي العنصر القلبي الذي هو الإنسان أو الذات، كما أن استعمال اليد للمطرقة يجعلها مطرقة بالإضافة إلى أن الأدوات التقنية تمكن في فعلها من نقل الإعلام من موضوع إلى آخر، إذا كان هذا هو وضع الموضوع على العموم والموضوع التقني خاصة، فما وضع الذات العارفة؟ إنها شيء ما يعلم، يختزن الإعلام ويتلقاه، إنها منبع للطاقة والإعلام، إنها ذاكرة لتخزين الإعلام، وقطب للحوار بين

المواضيع والذوات. يقول م.سير: «إن الشيء هو تجريبي لأنه يوجد كمحتفظ وكمرسل للإعلام، ولأنني أوجد كقارئ، ومتلق ومحتفظ بالإعلام نفسه أو المماثل له»[54].

فإذا كانت النزعة الفينومينولوجية تضع العالم خارج الدائرة، فإن العلاقة موضوع - موضوع تضع الذات خارج الدائرة، أما التجريبتان الديكارتية والباشلارية فتضعان الموضوع خارج الدائرة ، إن هذا الوضع خارج الدائرة هو ما ينعته م.سير بالإيبوخي L'epoché الذي يعني التوقف والتوقيف ومن ثم فإن الذات العارفة لا تدخل من جديد في الدائرة إلا بعد أن تدخل في الشبكة التواصلية، والتي رسمتها خطاطة موضوع - موضوع.

إذن فما يوجد في العالم السيري هو الأجسام الصلبة الحاملة للإعلام - إنها مواضيع تجريبية وتاريخية - إنها تجريبية لأنها تاريخية، وهي تاريخية لأنها تحتفظ بالإعلام في ذاكرتها، ذلك الإعلام الذي يتم فيما بين المواضيع عبر التاريخ وداخل شبكة التواصل.

باختصار، إن المواضيع السيرية ينقش بعضها البعض ويتذكر بعضها البعض وتتبادل الإعلام بينها، وهنا نصل إلى إحدى أفكار م.سير التي يتجاوز بها سابقيه وبخاصة ج.باشلار التي تتعلق بنفي وجود ما قبل التاريخ. يقول في ذلك: «إذا كان التاريخ قد بدأ مع الكتابة، إذن لم يعد هناك ما قبل تاريخ، إن تاريخ المواضيع قد بدأ في فجر العالم نفسه. إن هذا مكتوب على اللوحة الممسوحة والمعاد كتابتها»[55].

نتساءل عما إذا كان الإعلام المتبادل بين المواضيع يقتصر على صنف ونوع معين من المواضيع دون غيرها، أم يمتد إلى المواضيع العلمية على العموم؟ نجيب - مع م.سير - إنها تشمل كل موجودات العالم، سواء الجماد منها أو الحيوان أو النبات، والعضوية في نظره تتوفر على شبكة من النقل والتواصل انطلاقا مما توصل إليه تحليل الأجسام الكبيرة، وتحليل الكيمياء الحيوية للعناصر الدقيقة في الخلايا كـ: Acides desoxyribonucléique A.D.N وكـ: Acides ribonicléique A.R.N. والبروتينات يقول: «يوجد في الجهاز العضوي شيء ما كالحروف، شيء ما كالقاموس، شيء ما كشبكة النقل. إن فكرة الترجمة لا تتوقف عن العودة»[56].

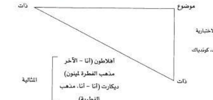
هكذا إذن يعمم م.سير فكرة التغير، أي يصبح التغير عالميا، فكل الموجودات تمثل ركيزة للإعلام الذي تتلقاه وتحتفظ به وترجمه، إنها توجد كمتلقية ومحافظة ومرسلة لإرساليات تختلف تنظيماتها، إن وجودها يماثل وجود قطعة الشمع الذي يمثل نمطا للوجود المشترك في المواضيع الطبيعية والحية والتقنية، ومن ثم فإن هذا التغير المعمم يتصف بالنظام، إذ يميز بين المواضيع الجامدة والمواضيع التقنية وأخيرا بين عناصر عالم الحياة.

يخلص م.سير إلى أن العلاقة ذات - موضوع، أو موضوع - ذات هي العلاقة نفسها ذات - ذات، إذ إن كلتيهما تضع الموضوع خارج الدائرة، فسواء تعلق الأمر بالنزعة المثالية أو الواقعية

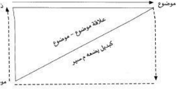
والاختيارية، أي سواء تعلق الأمر بأفلاطون وديكارت أوبأرسطو أو بجون لوك J.Locke فإن الموضوع يقصى من التجربة ومن إطار الانتباه ويبقى معلقا، فالصفحة البيضاء Tabula Rasa، أي قطعة الشمع لم تكن في هاتين العلاقتين سوى الـ «أنا» أي الذات التي تمثل العنصر السالب وموضوع طبع الإعلام،إنها ذلك اللا متغير في هذه التغيرات الناتجة عن علاقات الذات بالموضوع، أو المجرب بالمجرب عليه. لقد كانت الذات ثابتة في شبكة التواصل وفي عملية التجربة، سواء مثلث المرسل أو المتلقي. بمعنى أن المذهب المثالي والفطري يفرز دائرة مفرغة من الذات إلى الذات، أو من الأنا إلى الأنا، وكذا المذهب الواقعي من الذات إلى الموضوع، ثم المذهب الاختياري من الموضوع إلى الذات، يقول م.سير: «إن المثالية هي الدائرة للقناة الإعلامية. ذاهبة من الذات إلى الموضوع أو من الموضوع إلى الذات، إن هذه الدائرة تخرج الموضوع من دائرتها (إيبوخي...) أنا أعلم الموضوع والموضوع يعلمني، إنني أعلم نفسي»[57].

وفيما يلي، خطاطة تلخيصية للعلاقات السابقة: ذات - ذات، ذات - موضوع، موضوع - ذات، بالإضافة إلى العلاقة التي يطرحها م.سير كبديل لسابقتها.

الخطاطة الأولى[58]



الخطاطة الثانية(٥٩).



إن هذه الحالة السيرية تبرز حوارا لانهائيا وتواصلا فيما بين الأشياء، ويشكل هذا الحوار النسيج التاريخي للأحداث والقوانين التي تعد في وسطها الأنا العارفة شاذة كيفيا، زمنيا، مكانيا وتاريخيا، إنها تقاطعية، إذ تشبه تقاطعا مفاجئا أو قطيعة داخل الاتصالية، لكنها مع ذلك تتمكن من التعرف على ما أدخلته على الموضوع من شيء غريب عنه في أثناء تجربتها عليه. بقي أن نشير إلى أن «الأنا» في هذا المجال أو الذات العارفة هي تعبير عن النحن، أو عن الذات الإنسانية عموما.

فإذا كانت اللحظة المرجعية الثابتة واللا متغيرة بالنسبة إلى الخطاطة الأولى هي العقل أو الفهم، فإن اللحظة اللا متغيرة بالنسبة إلى الرسم الثاني هي: «أن المورفيه هو على العموم المجموعة المثالية للمورفيهات الفردية المرسلة والمنقولة والمتلقاة والمحتفظ بها من موضوع إلى آخر»(٦٠).

بمعنى أن المورفيه العامة تشكل لمجموعة من المورفيهات الفردية التي تخضع لفعل النقل وتطبع على سطح المواضيع، فتمثل بذلك هذه الأخيرة قناة من شبكة التواصل والإعلام، كما تحمل بصمات التجارب فتصبح بذلك قطبا أو قمة في هذه الشبكة، ذلك أن العالم باعتباره شبكة إبلاغ هو شبكة من الأقطاب أو القمم الهيلومورفية -hylemor (phique. من هذا المنطق يصبح العلم هو علم المورفولوجيا (La Morphologie) ، بدءا من الرياضيات ووصولا إلى التاريخ: إن علم المورفولوجيا مجرد أساس، أنه يضع هيولي (hylé) الأشياء بين قوسين ما عدا تلك الهيولي التي يلاحظ أنها تتصل بالحفاظ على عناصر الحروف المورفية.

إن الهيولي في نظر م.سير في الإمكانات الخالصة للاشتراك مع مورفيه فردية، إذ أن جوهرها هو المشاركة بدرجة معينة مع المورفيه: «إن الهيولي، هي ما يمكن أن تدخل عليه حروفا مورفية، ما يمكن أن نزوده ببنية نموذجية، خاصة وفردية»(١١).

ونشير هنا إلى أن المورفيه مستقلة عن الهيولي على الرغم من أنها مشاركة لها، وتتضح استقلاليتها أكثر عندما تكون مورفيه فردية. إن المورفيه تتميز عن الهيولي بكونها خاصة، وتخصيصية للمواضيع التجريبية بعكس الهيولي التي تتصف بكونها عامة. أي أنها المادة الأولية والخالصة لهذه المواضيع أما ما نصطلح عليه بالواقع فهو اجتماع واشتراك هذين العنصرين التجريديين. إن انتصار علم المورفولوجيا في نظر م.سير يتجلى في اكتشافها، بدءا من الرياضيات إلى العلوم التطبيقية، القانون المجرد للمورفيه المجردة والمفردة Singulacisoute etindividuaute . إن المورفيه المجردة لها الخصائص التالية:

١ - إنها مستقلة عن كل هيولي، ولكن يمكنها أن تتوقف على مورفيه أخرى، إذ يمكنها أن تنتمي إلى مجموعة أو نوع أو مقولة من المورفيهات، وتكون هذه الأخيرة متماثلة وداخل تصنيفات أو مقولات علم ناضج: إننا بالفعل أمام مورفولوجيا بالمعنى النحوي للأشكال والتغيرات.

٢ - إنها صورية، ولا تأخذ معنى ملموسا أو أي معنى على العموم إلا باجتماعها أو باشتراكها مع الهيولي داخل النموذج الهيومورفي.

٣ - يمكن تحليل المورفيه، وتخطيطها وتقليصها إلى أنواع بسيطة، بمعنى أنها تركيبة لعناصر مقلصة إلى البسيط بشكل كبير.

٤ - إن بالإمكان نقلها، تطبيقها، استيرادها، تصديرها: إن هذا النقل للمورفيه هو ما يصطلح عليه م.سير بالنزعة المورفية.

وهكذا يمكن أن نعرف المورفيه بأنها صورية ومجردة ومستقلة وتخطيطية ومقلصة إلى أنواع بسيطة، ويمكن أن تقلع عن الموضوع وأن تعامل بمعزل عن غيرها، وتنقل، وتطبق على موضوع آخر ويحتفظ بها: «وهكذا فإن كل علم هو دراسة للمورفيه»(١٢).

وكل موضوع هو نموذج هيومورفي.

إن العلم، باعتباره مورفولوجيا، يحاول أن يعزل عن النموذج مورفيه أو أكثر حتى يتمكن من دراستها متفردة. هذا مع العلم أن كل نموذج يحتوي على كثير من المورفيهات يكن أحيانا عدد كبير منها مستقلا بعضها عن البعض: في حين أن النموذج ذا المورفيه الواحدة يُبنى في الرياضيات.

وأحسن منهاج لانتزاع أو إقلاع طبقة مورفية هو التقنية التنويعية (Variationnelle) أو التماثلية (Analogique) أي اختيار تعددية من النماذج تنظم في نوع معين تبعا لكونها تشتمل

على مورفيه مشتركة التي توجد مصحوبة بغيرها من المورفيهات. إن هذا المنهج التنويعي يظهر أن اللا متغير ليس هو المورفيه، وإنما هوالموضوع معزولا عن المورفيهات المختلفة.

إذا كانت مهمة إقلاع وعزل الطبقات المورفية هي محاولة دراستها منعزلة ثم تصنيفها في مقولات وأنواع معينة، ففي أي لحظة من هذه الإقلاعات يُكشَف عن الهيولي عارية، أي عن الصفحة البيضاء غير المكتوبة؟ بمعنى آخر هل تعد الدراسة المورفولوجية لما هو مكتوب على اللوحة محددة أم غير محددة إلى درجة تجعل الصفحة البيضاء مجرد أفق علمي؟ إن هذا الافتراض الأخير في نظر م.سير هو الصحيح، فالعلم يبدو كأنه يدفع هذه الأفق من دون توقف.

يقول م. سير في هذا الصدد: أن العلم من دون شك يبدو كأنه يبعد بلا تحديد هذا الأفق (يعني الصفحة البيضاء أو الهيولي - أو المادة، وهي أسماء لمسمى واحد). إن تطور قراءة طبقات دالة (تاريخية فيزيائية، بلورية، جسيمية، ذرية...إلخ). تبدو مهمة لا محدودة، والتي تبعد المادة كأفق: مما ينتج عنه أن المادة فكرة»[٦٣].

ويورد م.سير مثالا آخر يتعلق بالمربع ليرى عبر تطوره التاريخي العنصر اللا متغير، فيؤكد أن الأمر لا يتعلق في كل الهندسات بالمرجع نفسه ولا الضلع نفسه، الذي خلق مشكلا لفيثاغورس (phythagore). إن ما بقي ثابتا ومحافظا على هويته هو المجرد أو الأكثر تجريدا.

والناتج عن عمليات التطهير المتواصلة لتحديدات غير أساسية بالنسبة للرياضيات أنها تحديدات ملموسة، وهنا تظهر فكرة المفارقة في الرياضيات، ذلك أن هذه المثل Idialités الثابتة في الرياضيات تمثل مفارقا transcandout بالنسبة إلى التحديدات الملموسة والحسية، أو بالنسبة إلى الأشكال الهندسية المحدوسة، لكن هذه الأشكال المفارقة لا تدوم، إذ تترك المكان لأشكال جديدة كلما حدثت سلسلة من البراهين أكثر يقينية وعمومية وأكثر تجذرا في العقل، ومن ثم «فإن أي شكل رياضي هو شكل ما قبل رياضي Pré-mathématique مربع فيثاغور هو ما قبل - مربع Pré-Carré التابعين له»[٦٤]. وهذا بالضبط ما يمثل حسب م.سير حيلة العقل، إذ إن كل مفارقة Transcendauce هي ما قبل - مفارقة، إنها مجرد شرط إمكان لفعل جديد يضع مفارقة جديدة، وبذلك فموضوع الرياضيات ليس شيئا آخر سوى المواضيع الميتة بالنسبة إلى الرياضي المعاصر.

نجمل القول إن الطبقات المورفية تتعدد نظرا لتعدد وتغير الأشكال الهندسية، أما الهيولي فتمثل أفقا ومهمة لا نهائيين للعلم، باعتبار أن المورفيه مجردة ومستقلة عنها. وما دامت كل طبقة مورفيه - باعتبارها تفردا بالفعل وموضوعا ما - ليست سوى قطعة خاصة من المورفيه العامة، التي تدرس معزولة، فإن الدراسة المورفولوجية تصبح هي كذلك مهمة لا نهائية للعلم.

نلاحظ هنا كيف أن م.سير يجعل للعلم مهمة لانهائية انطلاقا من أن موضوعه هو أفق لا نهائي، وكيف أن مقاربة العلوم لمواضيعها ليست سوى تقريبية، بمعنى أن الموضوع هو نموذج هيومورفي من دون تحديد.

يخلص م. سير في الأخير إلى أن الفكر المعاصر يقوم على مفهوم المحافظة أو الاحتفاظ أو الزوج، تواصل - احتفاظ، هذا الزوج الذي يعبر عن الزوجين جسم صلب - إعلام ثم بنية - تطبيق أن الهيولي هي إمكان خالص للتلقي والاحتفاظ بالإعلام، وبالبنيات وبالحروف المجردة، إنها وظيفة خالصة للاحتفاظ، أما المورفيه فتجمع التناقض بين كونها مستقلة وكونها تحتفظ به؛ إن ما هو مكتوب على الهيولي أو الصفحة البيضاء هو المورفيهات، أما التساؤل عن كيفية كتابتها، فإن الجواب عنه في نظر م.سير يعرف مجال العلم على العموم كمورفولوجيا وكدراسة للبنيات والتطبيقات وللأجسام والتواصلات. في حين أن التساؤل عن مدى بقاء المورفيهات مكتوبة، فإن الجواب عنه يؤدي إلى التمييز بين العلوم وتخصيصها، إنه يظهر الجهويات العلمية ومدى نضج مختلف العلوم، إذ يمكن أن نقول إن العلوم المجردة والخالصة هي التي يكون فيها الاحتفاظ لا نهائيا، بعكس العلوم التطبيقية التي يكون فيها زمن الاحتفاظ نهائيا ومحددا: بمعنى أن م.سير يستعمل هنا مفاهيم الضياع والاحتفاظ كمعايير للتفريق بين العلوم، وقياسها، أعني بالضياع والاحتفاظ بقاء أو مسح المورفيه من المواضيع، إن هذا الفعل الثنائي لا يمكن أن يتساوى حتى لو تعلق الأمر بالرياضيات التي يقل فيها الضياع.

إن هذه السمات الأساسية للجسم الصلب تتطابق مع طبيعة العلم المعاصر، ذلك أن الانفتاح بين العالم الكبير والصغير، الذي اكتشفته النظرية النسبية وارد في نظرية التواصل التي يقترحها م.سير، كما أن نظرية الإعلام في نظره تقيس بسهولة دقة التجربة، ونتمكن من البرهنة على أن كل العلوم التطبيقية هي غير دقيقة بالتعريف، وأن الإبستمولوجيا منذ الآن يمكن أن تقيس الجهويات العلمية.

إن الموضوع العلمي للعقل العلمي الجديد - الجديد هو الجسم الصلب، ويتسم بفعل الاحتفاظ بالمعلومات، إنه يحمل تاريخه الذي ليس سوى مجموع التغيرات التي طرأت على شكله، في حين أن تجارب الذات العالمة والعارفة على المواضيع الصلبة ما هي سوى حالات شاذة تطرأ عليه، وتترك بصماتها مكتوبة على لوحاتها.

٢-١-٣ : التفاعل بين الذوات

هكذا فبعد أن تحدثنا عن تفاعل الجهويات العلمية والنظريات المعرفية، وكذلك عن تفاعل المواضيع عبر عملية التواصل والإعلام، ننتقل إلى الحديث عن الخاصية الثالثة للعقل العلمي الجديد - الجديد، التي هي التفاعل الذواتي، إذ سنحاول تتبع نوع العلاقات التي تسود بين المفكرين والعلماء، وبالتالي تحديد وضعهم داخل الشبكة الإعلامية والتواصلية، مبينين الركائز التي يعتمدونها في علمهم ومعرفتهم، باختصار سنركز الحديث عن المرجعية أو النقطة الثابتة كعنصر أساسي في المعارف.

• يبدأ م.سير في هذا الصدد بالحديث عن انتشار الإعلام ووجود شبكة إعلامية[٦٥] وتواصلية. ذلك أن الإعلام في ملتقياته يكون عجرات des neeuds متعددة تكون هي شرط الاكتشاف والاختراع. إن هذه العقد تمثل قمم الشبكة، وبالتالي فهي محطات كما يسميها م.سير، نظرا لأنها تمثل ملتقيات، ومراكز ونقط ترابط. لكننا نشير إلى أن هذه القمم تمثل هي نفسها شبكات، إذ تقوم بفعل التلقي، وإعادة التوزيع والتركيز والتحليل والخلط والتصنيف والتصفية. تختار وترسل. باختصار أن كل قمة تستورد وتصدر. فالنظريات في مجموعها، وعالم المواضيع الصلبة التقنية والحية والأشكال التاريخية تخضع لطبيعة الشبكة وبخاصة لترابط القمم والنقط فيها، وبالتالي لفعل الاستيراد والتصدير.

إن الشبكة التي يقترحها م. سير كمنهج جدولي تسعى إلى المطابقة مع طبيعة العلوم المعاصرة وتاريخها، إنها تجاوز للمناهج الخطية أو الطولية التي سادت فيها قبل، والتي كانت تحدد مسار العلم في اتجاه أحادي، فحتى المنهج الجدلي، في نظر م.سير، خطي لأنه ينحصر في الحتمية: النفي والتعارض والتجاوز.

إن الجديد في المنهج الجدولي السيري هو إنه يسمح بالتعددية وبكثرة الترابطات والقمم، كما أن العملية تكون فيه علاقة عكسية، ويسير من تحت التحديد إلى التحديد، إن م.سير يشبه علاقات القمم في الشبكة بعلاقات البيادق في الشطرنج.

نتساءل الآن: إذا كانت المواضيع والنظريات تخضع لطبيعة الشبكة، فما وضع المفكر داخلها؟ إن المفكر هو من دون وضع ليس له مكان ثابت، إنه متحرك، هائم يفضل حالة الضياع في الشبكة حتى يتمكن من إدراك الشبكة كما هي. فليس للمفكر قطب للاتجاه، ليس أمامه سوى محطات جارية، إنه دائما هنا وهناك، يقول م.سير في ذلك:

«إن المفكر يسير وينسج سيره، إنه غير مرجعي في سكون وفي حركة، نسبي ومطلق: نسبي في علاقته بالشبكات التي يوقفها ويفهم تلك التي يكونها، يعي ويعيش عالم التفاعلات»[٦٦]. يريد م.سير هنا أن يؤكد أن المفكر المعاصر داخل الشبكة الإعلامية لم تعد له أي نقطة مرجعية سوى أنه من دون مرجعية، لقد أصبح هائما لا يدري اتجاهه، إنه يهدم فكرة المرجعية التي كانت أساس الفلسفات الكلاسيكية سواء مع ديكارت، باسكال، كانط أو ليبنتز. لقد تردد هؤلاء كثيرا أمام اعتبار الشمس مركزا للعالم، ذلك لأنهم كانوا في حاجة إلى نقطة ثابتة، إلى مركز ثابت، وبالتالي إلى مرجعية ثابتة لفكرهم.

إن النقطة الثابتة أو المرجعية تعبر عموما عن جوهر المجال الذي تتكلم فيه، فتقلصه إلى مركز معين هو المرجعية، مما يجعله محددا ومغلقا، وبالتالي متوقفا على شيء ما ينعت م.سير هذا الفعل بلفظ الإيبوخي الذي يعني في اللغة الطبية Epochô المناعة أو

الامتناع Rétention، إنه يعني توقيفا لحركة ما وعرقلة لصيرورة معينة. إن هذا الفعل وارد في مذهب الفينومينولوجيا خاصة في منهجها، في صورة الفعل والوضع بين قوسين أو الاختزال La reduction ، أو تعليق الحكم.

يمكننا أن نعبر عن مفهوم المرجعية حسب م.سير بالشكل «الهنا - الآن». أما الشبكة فتمنحنا أشكالا مضادة هي «الهنا - هناك» و«الهو نفسه - الآخر» Le même - L'Autre ، التي هي بنيات وشبكات نقل في آن واحد، إنها شبكات بمعنى أنها نسق واحد للنقل. بتلخيص شديد: إن الشبكة عموما تمنحنا شكلا يمثل لعبة مشروعة للترجمة، وهذا ليس غريبا إذا علمنا أن العقل العلمي الجديد - الجديد صوري البنية ونقل للإعلام، ولذلك فبإمكانه أن يلتمس - انطلاقا من هذين المفهومين الأخيرين - مجموع الأحكام التوقيفية أو الموقفة، حسب المفهوم الأحادي للترجمة الذي يمثل شكلا بنيويا لكل نقل عموما.

أصبح واضحا أن العالم النظري والتطبيقي لا يتجلى لنا من خلال فعل الاختزال أو الإنتاج، بل من خلال مفهوم الترجمة، إذ إنه لا يتجلى لنا من خلال المرجعية ولكن من خلال التفاعل المتعدد، لذلك كان من اللازم في نظر م.سير أن نعوض النقطة الثابتة وفكرة المرجعية في المعرفة والتطبيق بذات عارفة هائمة وكلية الوجود تقريبا، وتتصف بكونها موقفة للتواصل وللإرساليات التي تروج عبر الشبكات المتعلقة بكل من النظريات والعوالم، والتفاعلات الذواتية.

إن القاعدة التي يمكنها أن تهدم المرجعية - كشكل «الهنا - الآن»، وكتعبير عن المركز الثابت للمعرفة - هي تبني الشكل الجديد «هنا - هناك - في كل مكان». إن هذا الشكل ينسف مشكل المرجعية كما يضع قانونا ينظم مجموع الترجمات، بإجمال إن تبني التفاعل النظري هو قطع مع فكرة وحدوية المرجعية.

وتجدر الإشارة إلى أن الشكل الجديد (هنا - هناك - في كل مكان) يوجد في كل الميادين المعرفية، إنه عالم، لذلك يشير م. سير إلى أن أي نقد للعقل يجب أن يمر عبر مصفاة العلوم وتاريخ الأديان والأساطير في آن واحد.

لقد ترجمت فكرة المرجعية في الفلسفات الكلاسيكية إلى ألفاظ مختلفة مثل: الجوهر، الذات والموضوع، الإله أو الإنسان، الأصل أو الغاية...إلخ، وترجع الفكرة الأم لهذه المرجعية في المجال المعرفي عموما والفلسفي خاصة إلى البحث عن نقطة للإرساء، تكون أولية وبدائية تمنع المفكر من الشرود والخطأ وعن ضياع النفس والعقل، وعن النسيان والأزمة، بعبارة صريحة إن الفكرة الأم للمرجعية هي ذات أساس إيماني واعتقادي.

إن هذا يمكننا، ليس فقط من قياس لاعقلانية اللا عقلانيين، ولكن كذلك وبخاصة رواسب اللا عقلانية عند العقلانيين.

إذن فنحن أمام دعوة إلى تحديد المنظور الفلسفي للمعرفة، إذ على الفلسفة منذ الآن أن تأخذ بعين الاعتبار تعددية ونسبية المرجعيات الممكنة، والخاصية التقريرية والاعتباطية لتعييناتها. بمعنى أن عليها أن تخلق فكرا لا مركزا ومن دون مرجعية. إن سؤالها الرئيسي يرتكز حول طريقة التحويل والنقل نفسها. إننا ننتقل بذلك من مفهوم الترجمة إلى مفهوم النقل نفسه.

إننا ننتقل بذلك من مفهوم الترجمة إلى مفهوم النقل على العموم، ومن مفهوم المرجعية إلى مفهوم التفاعل. إن تبني الفلسفة للشكل «هنا - هناك» يعني تبنيها لفكرة التحويل داخل مجال لامركز وداخل مكان للتبادل، وحيث تمثل أشباه المراكز، أي قمم الشبكة مستبدلات.

نتساءل الآن عما إذا كان المنهج الذي يتبناه م.سير له مواصفات هذه الفلسفة الجديدة نفسها، علما بأن م.سير يتبنى المنهج البنيوي؟

يرى م.سير أن المنهج البنيوي هو منهج من دون مرجعية ومن دون مركز، إنه مجرد طريق للتحويل، وبالتالي فإن موضع الحديث البنيوي هو بالضبط الـ (هنا - هناك) ذلك لأنه يجمع في ملفوظ متعدد الوجهات كثيرا من المجالات ذات المعنى المتواطئ: «إنه صوري تعددي ومن دون مرجعية في آن واحد»(١٧).

إن أهم شيء في المنهج البنيوي هو الطبيعة الصورية لملفوظه وتعدد وجهاته، مما يسمح له باحتضان نماذج متعددة ومتفرقة. إن الفكر البنيوي نزعة صورية، كما أنه تعددية من دون مرجعية، فإذا كانت تعددية الوجهات هي شرط النقل، فإن الملفوظ البنيوي هو لغتها ولغة الانتقالات.

نلاحظ إذن أن المحاور الثلاثة للعقل العلمي الجديد - الجديد تتوافر في هذا المنهج، وهي كما سبق القول: البنية والتجول والحديث الداخلي للمعرفة، إلا أن المنهج البنيوي يقابل المنهج الارتدادي بمعنى آخر: «إما أن التحليل بنيوي، وبالتالي فكل جهوية ليست سوى نموذج ما، وإما أن التحليل ارتدادي، وبالتالي توجد قاعدة شرطية تعطي المعنى»(١٨). فإذا كان المنهج الارتدادي أو التراجعي يمكننا من الاطلاع على مجالات قديمة، ودائرة علمية ماضية نتعرف فيها على إمكانات منسية أو على نظريات متجاوزة: فإن المنهج البنيوي ليست مهمته التعرف على القديم، بل تكوين نسق جديد من الملفوظات الصورية والمتعددة الوجوه.

يخلص م.سير إلى أن التعددية الثقافية، والإبستمولوجية وتبني النسبية المعرفية والاعتراف باللا مركزية المطلقة للإنسيكلوبيديا واكتشاف منهج من دون مرجعية. أقول يخلص م.سير إلى أن كل هذا يؤدي إلى هدم التخصيص الإنساني L'appropriation humaine باعتبار أن الإنسان كان يفترض كطبيعة وكذات مفكرة.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

هكذا حاول م.سير أن يوضح أن «النقطة» هي بنية صورية، تنتقل وتغير مكانها باستمرار، وأن الملفوظ البنيوي يتلفظ من موضع من دون مرجعية، أي من الـ «هنا - هناك». أنه نفس موضع المفكر نفسه في كل شبكة تواصلية، حيث إنه هنا وهناك، إنه يسكن تعددية من الأمكنة والأزمنة، إنه ليس نقطة ثابتة «هنا - الآن»، إنه دائما آخر وهو دائما نفسه، لكننا نشير إلى أن هذا الوضع المتحرك لا يقتصر على الاكتشاف العلمي أو الإبستمولوجيا، بل يتعلق كذلك بالمفكر أو بالذات العارفة عموما، ذلك أن المفكر يوجد في حالة التفاعل، يقول م. سير «كلي الوجود، بمعنى ما إنني متحرك بجميع الطرق المتخيلة أو المستوعبة، إنني موضع عديد من التبادلات أو التوقيفات»[19].

هكذا إذن يكون المنهج البنيوي تحليلا للأشكال المختلفة كالـ «هنا - هناك»، والهو نفسه - الآخر «الآن - مرة أخرى Maintenant - une autre fois» و«هنا-هناك - في كل مكان» إلى غيرها، مما يمكنه من التعميم في نظرية للاستيراد والتصدير أو للنقل على العموم، ومن ثم فإن كل الجهويات التي يلامسها الملفوظ البنيوي، وكذا مجموع الملفوظات البنيوية، تنغمس في مكان شرطي يتصف أساسا بجعل التحويل عموما ممكنا، وكذلك الشأن بالنسبة إلى العلاقة والتفاعل على العموم، ومن ثم فإن كل الجهويات التي يلامسها الملفوظ البنيوي، وكذا مجموع الملفوظات البنيوية تنغمس في مكان شرطي يتصف أساسا بجعل التحويل عموما ممكنا، وكذلك الشأن بالنسبة إلى العلاقة والتفاعل. إن هذا المكان الشرطي هو المكان المتعالي الذي يجعل كل علم ممكنا، وبالتالي فإن كل جهوية علمية ليست سوى جهوية معينة من هذا المكان: إن الفكر لا يكون ممكنا إلا تحولا داخل هذا المكان، بل إن هذا التحول هو الفكر نفسه. باختصار، إن شرط إمكان المعرفة وشرط حالة المفكر يكمنان في المكان المتعالي للتواصل، إن «أنا» المفكر و«أنا» الكائن الحي تتوقفان على هذا الإمكان. وهنا يورد م.سير مثالا من اللسانيات على أفعال التبادل والحركة والتفاعل، يتعلق ذلك باستعمال الضمائر: أنا - أنت - هو - وهي، إلى غيرها من الضمائر التي تصبح مواضيع للتبادل، نظرا لأنها مستعملة من قبل جميع الناس، إنها تشبه الأشخاص في كونها ما بين تبادلية Interchangeable . ومن ثم تكون النقطة الثابتة الوحيدة، واللامتغير، الفريد في هذا التغير هو «النحن». إن الذات الوحيدة الموجودة في الذات الإنسانية هي التفاعل - الذواتي.

لم يعد إذن للمفكر أي يقين سوى كونه منغمسا في المكان المتعالي للتواصل، وأنه مجرد إمكان خالص للتوقيف، بمعنى أن المفكر عندما يشك فإنه يوقف ويعيق سير التواصل ولا يتمكن من رفع وإقصاء هذا التوقيف سوى التوافق المتعالي الذي يؤسس «العام» أو «الكلي». يقول م.سير: «إننا نفكر إذن عبر التوقيف، إنني أفكر عبرالتوقيف ومن خلال الإقرار الاتفاقي للتفاعل الذواتي، من أنا أيضا» (...) إنني موقف للنحن. إن الوعي هو المعرفة التي تكون ذاتها

هي جماعة النحن. إن التواصل يخلق الإنسان، إن بإمكان الإنسان أن يقلصه، وليس إقصاءه من دون أن يقصي نفسه»[30].

إن الإنسان المفكر يصبح إذن عقدة من الإرسال والتلقي، ومستبدلا مفتوحا له إمكان الدائرة التي تحتضن وتوزع.

هكذا نكون إذن قد تتبعنا مع م.سير مختلف الجوانب والمحاور الأساسية لعقله الجديد - الجديد، والمجالات الأساسية العامة والمطلقة فيه، والتي تتعلق بالمعرفة والعالم والمدينة الإنسانية، مما أدى به إلى استنتاج وجود حقل نظري متعال، وحقل موضوعي متعال، ثم تفاعل ذواتي متعال، وهذه الحقول الثلاثة مستقلة تماما عن كل مرجعية، إذ توجد هذه المرجعية في كل حقل معرفي بصورة لامحدودة في شكل تفاعلات - مرجعية. بقي أن نشير في الأخير إلى أن العقل العلمي الجديد - الجديد يختلف عن العقل العلمي الجديد في نقطة جوهرية وهي أنه عام، إذ لا ينحصر في المجال العلمي كما هي الحال عند باشلار، بل يتعداه إلى النظرة إلى العام والإنسان.

٢-٢ : الإبستمولوجيا الخارجية (السالبة) والداخلية (الموجبة)

سنحاول في هذا المجال أن نتقصى معالم الإبستمولوجيا السيرية، فنبين أوجه التجديد فيها، ومن ثم جوانب الاختلاف التي تقدمها هذه الإبستمولوجيا كتجاوز للإبستمولوجيات السابقة عليها. لكننا نشير إلى أنه قد سبق الحديث عن كثير من نقاط الإبستمولوجيا السيرية كمفهوم العلم والإنسيكلوبيديا المعرفية، وفكرة تصنيف العلوم، ثم حول العقل العلمي الجديد - الجديد.

ويأتي تأكيدنا هذا انطلاقا من محاولة حصر مشكلات الإبستمولوجيا عموما، كالتفريق بين إبستمولوجيا جهوية أو خاصة، وأخرى عامة وشاملة، ومشكل تصنيف العلوم ونوع العلاقة بينها، ثم تقسيم العلوم إلى صورية واقعية أي مشكل تجريبية وتطبيق الرياضيات؛ وأخيرا تعددية العلوم واختلافها ومدى تأثيرها في العقل العلمي. وهي كلها مشكلات سبق أن تعرضنا لها في مسار حديثنا عن الفكر السيري. أما المشكلات المتعلقة بالصراعات الثنائية في تاريخ العلوم كالصراع بين المذهب الآلي والمذهب الحيوي في البيولوجيا، والصراع بين الديكارتية والنيوتنية، إلى غيرها من الصراعات الثنائية التي طبعت مسار تاريخ العلوم، فهذا ما سنحاول تقصيه في هذا الموضع.

لكننا نشير قبل ذلك إلى أن الإبستمولوجيا بدأت تنتقل في بحوثها إلى مشكلات أكثر تخصصا كعلاقة الرياضيات بالمنطق، ثم علاقة العلوم الإنسانية فيما بينها، أي مشكل تجانس هذه العلوم وترتيبها، كما تنبثق مشكلة هيمنة علم على علم آخر في العلوم الإنسانية، كهيمنة التاريخ مثلا. نريد أن نتوصل من خلال كل هذا إلى أن الإبستمولوجيا تسير نحو العلمية والانبثاق من داخل العلوم.

إن كل هذه المشكلات التي سبق ذكرها تتجول وتهيمن على موضوع الإبستمولوجيات المعاصرة، لكن الإبستمولوجيا تجد مجالها الأكثر حيوية وخصوبة، وبالتالي حافزها على التطور، في العلوم الدقيقة والحقة؛ إذ إنها تتمكن فيها من الابتعاد عن المشكلات الفلسفية من جهة، وعن المشاكل التي تمثل موضوع العلم من جهة أخرى. لكن تجدر الإشارة إلى أن الإبستمولوجيا على الرغم من المحاولات المتعددة التي تبذلها لكي تصبح في منزلة موضوعها، أي تصبح علمية، فإنها لم تتخلص كلية من الفلسفة.

نتساءل الآن: ما الإبستمولوجيا في نظر م. سير؟ ما مهامها ووظيفتها؟ ما خصائصها التجديدية؟ وبالتالي ما نقط التجاوز فيها؟ باختصار إلى أي حد يمكن أن نتحدث عن إبستمولوجيا سيرية؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة سيتم لنا انطلاقا من تتبع مراحل تجديد م.سير للإبستمولوجيا التقليدية، وجعلها متوافقة ومتجانسة مع العلوم المعاصرة وبخاصة مع الرياضيات المعاصرة، إن م.سير سيتخذ هنا كعادته نموذجا للتحليل سيكون هو الرياضيات. هكذا يبدأ م.سير بالتساؤل عن إمكان الامتداد بالإبستمولوجيا الكلاسيكية (التقليدية) إلى الرياضيات المعاصرة، انطلاقا من الملاحظة التالية: إن الرياضيات تتقدم وتتطور على الرغم من توقفاتها، على حين أن الفلاسفة لا يزالون يعانون التفاوت نفسه.

لكن ماذا يعني م.سير بفعل الامتداد، امتداد الإبستمولوجيا التقليدية؟ أم يعني الكلاسيكية الى الرياضيات المعاصرة؟ هل يعني ذلك أن الرياضيات المعاصرة قد طرحت مشكلات جديدة يجب أن تندرج في سماء الإبستمولوجيا التقليدية؟ أم يعني أن مشكلات الإبستمولوجيا الكلاسيكية تختلف كلية عن تلك التي تفترضها الرياضيات المعاصرة؟

قبل أن نجيب نشير إلى أن هناك - على الأقل - اعترافا، وإن كان ضمنيا بكلاسيكية وعقم الإبستمولوجيا في عصر م.سير، إن الحديث عن الامتداد يعني عند م.سير الاحتفاظ بالمهمة مع تعيين موضوع جديد؛ إذن فالغاية من تجديد الإبستمولوجيا هو جعلها مطابقة لموضوعها الذي أصبح جديدا، لكنها تحتفظ مع ذلك بمهمتها القديمة كخطاب حول العلم، وكبحث عن الحقيقة وكتحديد للذات العارفة. إن فعل الامتداد هذا الذي يقترحه م.سير بين الإبستمولوجيا الكلاسيكية والرياضيات المعاصرة يخلق أربعة مصطلحات نجملها في نقطتين:

١- الرياضيات الكلاسيكية وإبستمولوجيتها التقليدية التي هي محدودة ومعرفة.

٢- الرياضيات المعاصرة وإبستمولوجيتها الممكنة، التي يجب تحديدها وتعريفها انطلاقا من الامتداد بمشكلات الإبستمولوجيا الكلاسيكية إلى العلم المعاصر.

يبدو أن فعل الامتداد يغلف داخله مفهوما آخر سبق أن أشرنا إليه، ألا وهو الصراع الثاني في تاريخ العلوم، الذي يتحدد هنا كصراع بين القديم والحديث والمعاصر سواء في مجال الإبستمولوجيا أوالرياضيات خاصة والعلوم عامة.

فـفعل الامـتداد هو اسم آخر لفعل الاستيـراد، أي استيـراد مشكلات الإبستـمولوجيا الكلاسيكية إلى حقل الرياضيات والعلوم المعاصرة. يكمن السبب في هذه الدعوة إلى الامتداد وبالتالي إلى تحديد الإبستمولوجيا ، في أن العلوم تسعى جاهدة ومن دون انقطاع إلى جعل الإبستمولوجيا، تشيخ فتصبح كلاسيكية.

وشيخوختها ليست شيئا آخر سوى خطئها وتوقفاتها. إن خطأ الإبستمولوجيا نتيجة حتمية لتجاوزها وظيفة الوصف إلى فعل الحكم والمعيارية، فتاريخ العلوم في نظر م.سير يسير بسرعة كبيرة إلى درجة أن الفيلسوف يبقى دائما كلاسيكيا بالنسبة إلى العلوم المعاصرة، أو لنقل معاصرة - معاصرة، كما يفضل أن يسميها هو نفسه.

نتساءل الآن ما خواص الرياضيات الكلاسيكية حتى نتمكن من تمييزها عن الرياضيات المعاصرة؟ إنها تتحدد كتحليل بإبعاد الميكانيكا التي هي من التجربة، وبإبعاد الهندسة التي هي من الحدس، إن هذا التحليل كنواة للعلم هو تحليل القرن التاسع عشر الميلادي، وكذلك تحليل ليبنتز: إنه علم العدد ومن ثم فإن الحساب يطغى على باقي العلوم من دون منازع.

إن الرياضيات الكلاسيكية هي علم العدد، ومن العدد كمنبع أولي تخرج مجموعة من التصميمات المتتالية: العقلية، الكمية اللا عقلية، المفارقة والمركبة. وفي مسار هذه الجنيالوجيا المكبرة، كما يسميها إدوارد لو روي "E. Le Roy" تقطع بعض العلوم مجالها الخاص، ذلك أن الجبر قد حل محل الحساب، والتحليل محل الجبر، لكن التحليل يعني مرة جزءا من الرياضيات، ويستغرق كل الرياضيات مرة أخرى؛ إذن تتقاسم العدد على مر الأجيال ثلاثة علوم هي: الحساب والجبر والتحليل، إن مثل هذا التقطيع السانكروني، الذي قام به م.سير سواء في الإبستمولوجيا أو في تاريخ العلوم يصبح ذا أهمية انطلاقا من كشفه عن بعض المشكلات التي تبدو جزئية للوهلة الأولى، لكنها تصبح في الأخير ممثلة للشروط العامة لإعادة بناء البنية الكلية للعلم أو العلوم، بمعنى أن هذا التقطيع يحمل في طياته عناصر إعادة تكوين البنيان النسقي حسب قواعد ومبادئ تختلف عن تلك اتي يستعملها في تطوره، هنا تتجلى نقطة التقاء السانكروني بالديكاروني، إذ إن التقطيع السانكروني يظهر قانون تطور العلوم ديكارونيا، أي تاريخيا. فالرياضيات ليست نتيجة تراكم الاكتشافات وتضخم النظريات والاستنباط الخالص فقط، ولكن كذلك وبخاصة انطلاقا من قفزات تعيد بناء العلم إلى النظرية نفسها. إن التفكير في تطور الرياضيات يتم إذن انطلاقا من مصطلح إعادة البناء المتواصل، أي أن الرياضيات تسير نحو أوّلياتها الخاصة بقدر ما تأتي منها.

إن كل هذا يؤكد أن العلم هو الذي يتوقف بالنسبة لنفسه وليس الإبستمولوجيا هي التي تتوقف بالنسبة للعلم، فأزمة العلم على الرغم من تنوعاتها تدعو إلى تغيير جذري للبنية النسقية، ومن ثم التنظيم الذاتي لنسقه، فيحقق بذلك قفزة تطورية، إن العلوم تتطور بسرعة،

ويحدث دائما تدارك تراجعي للماضي عبر الحاضر لكل بنية علمية، مما يجعل التطور المستقبلي مفتوحا. إن عملية إعادة البناء والتنظيم في الأنساق العلمية تخلق لحظتين في تاريخ العلوم تتسمان بالصراع، أي صراع القديم والجديد، هذا الصراع الذي يجعل الفيلسوف المتأمل يتردد أمام اللحظتين، نظرا لتوافر كلتيهما على اليقين، كما هي الحال مثلا في صراع الهندسات الإقليدية واللاإقليدية، ومن ثم فرفض التخلي عن القديم لمصلحة أوليات يقينية جديدة، هو رفض لرؤية الحركة المعقدة للعلم حسب الانفتاح والانغلاق، النسق والحركة.

فالنظرية الدوغمائية والمحافظة لا تشرح إلا كنظرة مبتورة للحالة الفعلية للعلم، أو بكونها تتجاهل انفتاحه على حركة التاريخ، إن الرياضيات خاصة والعلم عموما يخيب في لحظة انتصاره وفي زمن قفزة أولياته، لذلك فالرياضيات في حاجة إلى استيراد. إن المنطق الحديث قد خاب عندما رفض استيراد المشكلات الإبستمولوجية إلى مجاله، إن على الرياضيات أن تستورد مشكلات الإبستمولوجيا التقليدية إلى مجالها، فتفرغ هذه الأخيرة من محتواها، فيتفجر النقاش والحوار داخل حقل الرياضيات بين مدارس رياضية، ومن هنا تنشأ تلك الصور التاريخية: فمن جهة الرياضيات الممزقة إلى مدارس مختلفة، ومن جهة أخرى إبستمولوجيا تقليدية تفرغ شيئا فشيئا من إشكالياتها الأصلية التي تتمحور حول الذات العارفة.

منذ هذه اللحظة لم يعد هناك شجار بين قدماء ومعاصرين، مما يجعل الفلسفة سجالية Polemique . بل هناك شجار بين الرياضيين القدماء والجدد من جهة، والمناطقة المعاصرين من جهة أخرى، ومن ثم فإن الإبستمولوجيا قد وضعت خارج الدائرة ما دامت تحفظ بنيتها التقليدية. إن السبب في هذه القطيعة يعود في نظر م.سير إلى رفض قفزة الأوليات في الرياضيات، والتعلق بالتحليل الانعكاسي في الإبستمولوجيا، مما يخفي النقل الفعلي للمشكلات الإبستمولوجية داخل العلم والعلوم.

إن تاريخ الرياضيات يبين أن هذه الأخيرة تسير نحو العام الذي هو حركة نحو حقيقة المبدأ، بمعنى أن الرياضيات تسير نحو أصلها، كأن تاريخ الرياضيات يعود فتصبح النهاية أصلا، إن النهاية التاريخية تصبح أصلا جوهريا. ونلاحظ هنا أن فكرة اتجاه الرياضيات نحو أصلها تشبه اتجاه العلوم من المعقد إلى البسيط في تاريخ العلوم عند باشلار.

إن عبقرية الرياضيات حسب م.سير تتجلى في عملية التعميم هذه، إنها عبقرية الحركة نحو حقيقة الأصل، إن التعميم في الرياضيات هو التعليل.

إذن فالرياضيات تتسم بالانقلابات، وبإعادة بناء الأنساق ووجود قطائع بين لحظات تطورها التاريخي، كما أنها تسير نحو أصلها ونبعها انطلاقا من عملية التطهير والتعميم Puri-fication etgenecalisation التي تقوم بها، يقول م.سير: «إذن ليس هناك تطور فعلي، واكتشاف

حقيقي غير هذه المشاجرات المتواصلة بين قدماء ومعاصرين، والتي تنفي بعمق اتصالية التراكمات الصغيرة لمتواليات جزئية من النتائج المستنبطة. هكذا فإننا نقلب النظام ونعيد رسم وجه ما، إننا نتكلم لغة جديدة. ففيما يتعلق بنا يستحسن أن نضع «قاموسا» مقارنا يميز بين اللهجة الكلاسيكية واللغة المعاصرة»[٢٢].

إن م. سير يقترح هنا قاموسا مقارنا يميز بين مصطلحات العلم الكلاسيكي ومصطلحات العلم المعاصر، مما يؤكد أنه يؤمن بأن المفاهيم العلمية تتغير من حيث المضمون، كما سبق أن أشار إلى ذلك ج. باشلار وجورج كونكيليم، مع الإضافة إلى أن م.سير يستعمل هنا لفظين مختلفين لهجة ثم لغة: لهجة العلم الكلاسيكي ولغة العلم المعاصر، مما يدفعنا إلى القول بأن م. سير يرى أن العلوم تتطور وتتقدم إلى الأحسن، أي تزداد دقة وضبطا، ويزيدنا هذا يقينا تأكيده على أن الرياضيات تسير نحو أصلها بقدر ما تأتي منه، خاصة عندما تتحقق خلاصيتها وتنظيمها الذاتي.

إن القاموس الذي يقترحه م.سير هنا سيكون مبرزا للقطيعة والانغلاق، وللعودة في تاريخ الرياضيات. فكلما كان هناك مجال للتقدم والتطور في العلم، وبالتالي إسراع في حركة المد والتعميم، كان وجود هذا القاموس ضروريا، ذلك أن الاكتشاف الحقيقي ينصب على مجموع النسق: إنه إعادة بناء، ومن ثم فإن تطور الرياضيات هو تتالي هذه الإصلاحات. فإذا كان تعميم العدد يصلح مبدأ لبناء الرياضيات الكلاسيكية، فإن مقارنة هذه الأخيرة بالرياضيات المعاصرة يؤدي بنا إلى ملاحظة مجموعة من التحولات فيما يتعلق بالمشكلات والنظريات والنسق، ولكن بخاصة فيما يتعلق بالعقلية التي تقود هذه التحولات. إن الرياضيات الكلاسيكية في نظر م.سير تسعى نحو تعميمات طويلة امتدادية، إذ إنها تتعامل مع مواضيع محددة كالعدد مثلا، في حين أن الرياضيات المعاصرة تسعى نحو تعميمات عرضانية وارتدادية مع اقصائها لتحديدات الموضوعية، ولمجالات لم تعد محددة بعناصرها الموضوعية، ولكنها محددة بقوانين خاصة، إنها تفارق اعتبار الموضوع المحدد: «فالموضوع لم يعد سوى الموضوع س - موضوع ما، بمعنى أن التفكير يمر من الموضوع إلى تمظهراته، من الشيء إلى المنهج، ولن نعود إلى المجال الساذج أي إلى التجربة إلا عندما نريد عرض باراديجم أو مثال أو مثال مناقض، باختصار عندما نريد عرض نموذج»[٢٣].

هكذا فالرياضيات المعاصرة تسعى بجدية إلى أن تجعل نفسها موضوعا لعلمها، وبخاصة موضوع لخطابها الخاص، فإذا كانت الإبستمولوجيا التقليدية تتحدد كخطاب حول العلم، فإنه سرعان ما تصبح الرياضيات المعاصرة وبالبداهة محددة كإبستمولوجيا لخطواتها الخاصة، مع الإشارة إلى أن خطابها يتم بصرامة. لقد أصبحت الطريقة في الرياضيات المعاصرة هي الشيء وموضوع الفكر، ومن ثم تظهر ازدواجية انعكاسية، إذ تصف نفسها وتقعد نفسها

وتتكامل، فتمثل بذلك المعرفة الجديدة. إن الرياضيات أصبحت كالمنطق الذي يحاول أن ينظم الرياضيات وينظم نفسه في آن واحد، فالرياضيات تحاول أن تكشف أكثر ما يمكن من وجهات النظر الممكنة التي تمكنها من التكلم عن نفسها، ومن ثم تتكون إبستمولوجيا موجبة Positive من سماتها الأساسية الصرامة والتعميم.

٢-٢-١ : خصائص الإبستيمولوجيا الموجبة

إن هذه الإبستمولوجيا موجبة لأنها ناشئة من طبيعة الموضوع الذي تنسج خطابها حوله، إنها إبستمولوجيا داخلية Interieure ، وهي معممة généralisée ، أي تنصب على الموضوع والمنهج فيصبح مجموع موضوعها ميثودولوجيا معممة، كما أنها إبستمولوجيا صارمة، لأنها تستقي دقتها وصرامتها من علمية الرياضيات، بل إنها رياضيات من الدرجة الأولى، إنها رياضيات الرياضيات Meta - mathematique . إن هذا النسخ أو الانعكاس للرياضيات على نفسها يسمح بإكثار مستويات التجريد والسذاجة وتحليلها وجعلها مفاهيم نسبية، وإن كانت تبدو ثابتة، كما يؤدي إلى التمييز بين التجربة الرياضية والتفكير الرياضي وجعلهما نسبيين كذلك.

إذن فبعد أن تعمم هذه الإبستمولوجيا الموجبة وتأخذ مجال فعلها في الرياضيات، فإنها تكلف بجميع مهام الإبستمولوجيا الكلاسيكية، يقول م.سير: «إن المهمة الوصفية التقليدية للإبستمولوجيا الكلاسيكية قد امتصها هذا الوصف الصارم»[٧٤]. إن الصورنة هي لغة هذا الوصف، لكن هذه اللغة تخضع كغيرها من اللغات لقواعد معينة داخل نسقها الأكسيومي، ويجب أن تكون هذه اللغة والقواعد والقوانين وهذا النسق مؤسسة بصرامة، ما يؤدي إلى إبراز مشكل الأساس؛ ومن ثم فإن الرياضيات المعاصرة تحتوي على إبستمولوجيا موجبة من حيث إن هذا التنويع في المستويات هو الذي سمح بإمكان التفكير في أسئلة كانت الإبستمولوجيا الانعكاسية، أي التقليدية، عاجزة أمامها، بل أنها لم تكن قادرة على طرحها بلغة قابلة للحل، لقد كانت الإبستمولوجيا هي المجال الذي يطرح فيه المشكل الفلسفي للحقيقة بدقة أكثر، وبذلك كانت تمثل الركيزة التي تعتمد فيها كل نظرية في المعرفة. أما الآن فقد تخلت الإبستمولوجيا في نظر م.سير وإلى الأبد - عن المهمة المعيارية والنقدية التي كانت تقوم بها تجاه العلوم، ولم يبق لها سوى المهمة الوصفية. يقول م.سير «وهكذا فإنه من الجوهري أن تصبح فلسفة العلوم، فلسفة تاريخ العلوم، أو تاريخها للعلوم، أو أيضا تاريخ فلسفة العلوم، إنه من الجوهري أن تصب في التاريخانية»[٧٥]. بمعنى أن عليها أن تصبح إما وصفا ديكارونيا وإما وصفا سانكرونيا، ويمكن أن يكون هذا الوصف نفسيا تكوينا ظاهراتيا تراتبيا أو غيره، يؤكد م.سير أنه، على الأقل في فرنسا، منذ أوجيست كونت، قد أصبح كل إبستمولوجي، بعد تحول مهمة الإبستمولوجيا، مؤرخا أو طبيعانيا naturaliste بجميع المعاني المتصورة.

إذا كانت الإبستمولوجيا هي خطابا حول العلم فهل سبق لأحد أن فكر في نحو مورفولوجية وتراكيب ودلالة هذا الخطاب؟ بمعنى ألا يجب أن نقعد مسبقا هذه اللغة التي نتحدث بها عن العلم؟ إن هذا السؤال يأخذ مشروعيته انطلاقا من الانتقال من اللغة التقنية إلى اللغة المشتركة، مما يمثل أول صعوبة بالنسبة للخطاب الإبستمولوجي، حيث تصبح الترجمة من الأولى - أي اللغة العلمية - إلى الثانية - أي اللغة المشتركة - خيانة. كما أن هذا الخطاب عندما يكون بصدد الحديث عن القاعدة والأساس، فإنه يتبنى اللغويات الفلسفية كركيزة له، ومن ثم فإن الإبستمولوجيا تحمل في خطابها الخاص اختلاطا بين أربع لغات: منطقية ورياضية وفلسفية وعامية. إن تعميم هذه النتيجة يجعلنا نحكم على الإبستمولوجيا التقليدية بأنها خارجية، إذ إن هناك مسافة بين خطاب منطقي فلسفي عامي، وخطاب، تقني للرياضيات، لكن هذه الإبستمولوجيا الخارجية لا تفترق عن الرياضيات مادامت تمثل مجالا يتم فيه وضع وأقننة مشكلات معلقة أو منسية في الرياضيات.

إن الرياضيات المعاصرة تسعى نحو الانغلاق بطريقة مستقلة، وبالتالي إنشاء خطاب حول نفسها انطلاقا من ذاتها، وبلغة قريبة جدا من لغتها، وهكذا يُبتلع مضمون الإبستمولوجيا الخارجية وأيضا مهمتها وموقفها فتصبح ممثلة لإبستمولوجيا داخلية.

إن الإبستمولوجيا الداخلية هي تلك الناشئة من داخل العلم نفسه، وتستعمل لغته نفسها، فتتسم بالصرامة والتعميم، ومن ثم فهي موجبة بمعنى أنها تساعد على انفتاح العلم وتقدمه، إذ تتمكن من حل مشكلاته وتجاوز أزماته، إن مضمون إشكالياتها مستقى من الإبستمولوجيا التقليدية أما الإبستمولوجيا الخارجية أو الكلاسيكية فتنشئ خطابها حول العلم من خارج العلم، وتجمع تناقض الانتقال من اللغة التقنية إلى اللغة العامية، مما يجعلها غير دقيقة وخائنة. إنها إبستمولوجيا سالبة negative لأنها تساعد على انغلاق وتوقف العلم. لكن ألا يعني كون الإبستمولوجيا داخلية أنها علم العلم، وبالتالي فهل هي جزء منه أم خارجة عنه؟

إذا كانت الإبستمولوجيا الخارجية توقف موضوعها وتصفه عن بعد، فإن الإبستمولوجيا الداخلية تبعد عن تجميده وعن تطبيقه، إنها تعيد بناءه وإحياءه وبنيته. ومن ثم: «فإن علم العلم يعني نسخا لهذا على نفسه، لأنه شبه انعكاسي، وليس افتراق خطاب عن موضوعه، أنه إعلاء داخلي وانعكاسية جهوية»[٧٦].

ومن ثم فإن الوصف الذاتي للغة الرياضية هو إعادة النشاط وإعادة البنية وتحسين في الوضعية، وبالتالي فإن أصل الرياضيات لا يكمن فقط في نهايتها، بل كذلك في كل لحظة من حركتها نحو هذه النهاية.

إن الإبستمولوجيا لم تعد علم - العلوم، لكنها خطاب بلغة فوقية (لغة اللغة) Meta - langage حول كل لغة خاصة لكل جهوية معرفية، فكل إبستمولوجيا جهوية تعبر بنوع

من اللغة الفوقية الفلسفية عن الجهوية العلمية التي تصفها، بمعنى أن م.سير يريد أن يجعل من كل جهوية علمية في العلم المعاصر إبستيمولوجيا منعكسة على مجالها الخاص، وبذلك تكون منغلقة من جهة ومنفتحة من جهة أخرى، منغلقة داخل مجالها الخاص ومنفتحة على باقي العلوم عبر فعل النقل والاستيراد والتصدير؛ يقول م.سير في هذا الصدد: «إنها إذن إبستمولوجيا جهوية مرتين: لنفسها حسب النسخ والانغلاق، وللعلم على العموم انطلاقا من نفسها وداخل لغتها الخاصة حسب الترابط والانفتاح...»[٧٧].

إن هذا يحل مشكلة الإبستمولوجيا الداخلية، إلا أننا نشير هنا إلى أن الإبستمولوجيا الشاملة عند م.سير لا تعني كونها - عامة كما هو معروف - أي تتحدث عن العلوم بصيغة المفرد، بل إنها تعني فقط إمكان انفتاحها على باقي العلوم انطلاقا من مجموع العلاقات التي تربطها بها، يقول م.سير: «ثم لأنه أصبح من المستحيل خلق إبستمولوجيا عامة، نظرا للاستدارة الانعكاسية لكل جهوية على نفسها...»[٧٨].

ذلك أن كل مجال معرفي في نسقيته الخاصة يتضمن حقيقته المستقلة، وبالتالي يحتوي فلسفة معينة لعلاقات هذه الحقيقة بالنسق، بالإضافة إلى أنه يستعرض أنواعا من الانفتاحات على باقي المجالات، مما يجعل منه إبستمولوجيا جهوية لنسق العلم، بمعنى آخر أن كل علم هو علم العلوم. إن الرياضيات تتوافر على عدة لغات واصفة (فوقية) لكي تتحدث عن نفسها، ولوصف وتأسيس نفسها، إن الوصف يكون صارما ومخلصا لأن الرياضيات تتحكم فيه فترقيه، ومن ثم تكون الإبستمولوجيا الوصفية والمعيارية والتأسيسية موجودة في حقل الرياضيات، إن لحظة العصر الحاضر هي لحظة إعادة البناء نسقيا في نظر م.سير ، ولم يكن ذلك ممكنا إلا بانعكاس الرياضيات على نفسها وعلى منهجها ومواضيعها وشروطها، وهذا ما يسميه م.سير بالتشكل التقدمي للإبستمولوجيا داخل العلم ذاته. ففي كل لحظة إعادة بناء النسق يصبح الرياضيون إبستمولوجيين لمعرفتهم الخاصة. ونشير إلى أن هذا التحول هو طفرة علمية تحدث داخل العلم، فالكل يحدث كما لو كانت الرياضيات فجأة في حاجة إلى استيراد مجموعة من الأسئلة الإبستمولوجية إذ تبرز ضرورة محايثة الإبستمولوجيا للعلم، أي أن على الفلسفة أن تنزل إلى العلم حيث تنتظرها الإبستمولوجيا، ذلك لأن الإبستمولوجيا الكلاسيكية الخارجية لا تمكن من التطابق مع حاضر العلم، يقول م.سير «إن الوصف الخارجي لا يلتمس سوى صرامة من درجة ثانية وهي شبه ميتة»[٧٩].

لقد كانت الدراسة الإبستمولوجية تمثل فيما قبل دراسة تمهيدية لنظرية المعرفة داخل مجال الفلسفة، أما الآن فأصبحت تتم خارج الفلسفة ومن دونها نظرا لتشكل هذا النوع من الإبستمولوجيا الموجبة كخطاب محايث للعلم. وعلى الرغم من أن ميشيل سير يقتصر هنا على تحليل نموذج الرياضيات، إلا أنه يؤكد أن الأمر يتعلق بجميع العلوم: «إن هذا لا ينحصر في

العلوم الرياضية وإن كانت تمثل من هذا الجانب المثال الأكثر اكتمالا»[٨٠]. إن هذه الإبستمولوجيا المحايثة والموجبة ستسهل فلسفة العلوم أكثر من أي زمن مضى، ذلك لأن كل جهوية تتحدث عن نفسها بأكثر ما يمكن من الصرامة، فكل واحدة تزدوج بأورغنون Organon انعكاسي، يكون مجالا يستقي منه الفيلسوف قيمه، ومن ثم تعد مهمة الفلسفة مناقشة المفاهيم العلمية كالتجربة والزمان والمكان... إلخ، ما دام كثير من العلوم التجريبية نفسها بدأ يسير نحو تنظيمه الذاتي.

يخلص م.سير إلى أن الرياضيات نظرية مفتوحة داخليا ومغلقة خارجيا، ويعني بالانغلاق التطهير والتنظيم الذاتي، وحركة الغلق هذه تعميمية. إن الانغلاق في الرياضيات يعني انقطاعها عن الإبستمولوجيا الخارجية. أما الانفتاح الداخلي للرياضيات فيعني أنها تسير نحو جوهرها أكثر مما تحققه. إنها تسير نحو رياضية الرياضيات، ذلك لأن الرياضيات تسير نحو أولياتها وتطهيرها أكثر مما تأتي منها، كما تسير نحو صرامتها، فتصبح أولياتها نتائجا وتطهيراتها تطبيقات، ودقتها غير دقيقة حسب النظرية التراجعية، ومن ثم فإن الرياضيات مفتوحة على نفسها ولأجل نفسها وليس لشيء آخر.

لقد كانت المهمة الثلاثية للإبستمولوجيا الكلاسيكية الانعكاسية: هي الوصف المنهجي والقاعدة المنطقية، والأسس؛ فكانت تسعى بذلك إلى نظرية عامة في المعرفة على العموم، لكنها عجزت عن إعطاء أساس للرياضيات، إذ إن التنظيمات السانكرونية تظهر توقفات بين تاريخ المشكلات وتاريخ الإبستمولوجيا، إن هذه الأخيرة تتعب في اللحاق بالأولى.

مما أدى إلى اكتشاف فشل المهام الثلاث للإبستمولوجيا التقليدية التي لم تعد تقتصر سوى على الوصف المنهجي، ومن ثم أصبحت تاريخانية، أي جهوية وانطباعية.

لقد استورد العلم إشكالية الإبستمولوجيا الكلاسيكية، لكنه جعلها مُتَكْنَكَةً technicisé ومصورنة ومطهرة من صفتها الانعكاسية، يقول م.سير: «إن المشكلات بقيت هي نفسها لكنها أصبحت متكنكة ومصورنة ومطهرة من نسمة انعكاسيتها»[٨١].

إننا لم نعمل إلى الآن سوى على تبيان كيف نشأت الإبستمولوجيا الموجبة أو الداخلية التي يقترحها م.سير في مقابل الإبستمولوجيا السالبة أو الخارجية، وبقي أن نحدد بدقة موضوع هذه الإبستمولوجيا.

٢-٢-٢: موضوع الإبستمولوجيا الموجبة

إذا كان مجال الإبستمولوجيا الموجبة هو العلم أو الجهوية العلمية، فإن الموضوع الذي يقترحه م. سير للإبستمولوجيا هو مجهول العلم. Linsude la science ، ذلك لأن إنسيكلوبيديا المعرفة تحتوي في جميع نقاطها على لا شعور ما، أو مجهول ما تغطيه المعرفة يقول م.سير: «إنني اتبنى كأطروحة أن موضوع الإبستمولوجيا هو مجهول العلم ربما أكثر من العلم نفسه إذا

كانت على الأقل ترفض أن تبقى نسخة خالصة للإبستمولوجيا الجهوية، التي - كما سنرى - يمارسها كل علم منذ الآن على نفسه»[٨٢].

إن هذا المجهول في المعرفة يمثل لا معرفة داخل المعرفة أولا مفكرا فيه داخل المفكر فيه أو لا شعورا داخل الوعي أو الشعور المعرفي، إن مجهول الإنسيكلوبيديا هو الميتافيزيقا في نظر م.سير، كما أن الإنسيكلوبيديا هي مجهول الميتافيزيقا، بالإضافة إلى أنهما مجهولان بالنسبة إلى ذاتها ولأجل ذاتها. إن الإبستمولوجيا تبحث في مجهول العلم باعتباره علما ما دام يدخل في إطار الإنسيكلوبيديا.

وهكذا فإن الإبستمولوجي يرفض وضعية المتخصص، ذلك لأن عليه أن يعرف وأن يجول وسط المعارف، إنه يواجه مباشرة اللا شعورات الموصوفة. إن وضعه هو من دون وضع، إنه يوجد في نقطة لا ممركزة ومتحركة، إنه كما سبق القول هنا - هناك، وهذا الوضع المتحرك للإبستمولوجي يعود إلى طبيعة العلوم المعاصرة والحقائق الداخلية لكل جهوية علمية، بالإضافة إلى انعكاس كل علم على نفسه، ووجود فعل النقل بين الجهويات العلمية، مما يحدد مهمة الإبستمولوجيا في وصف عمليات النقل أو انتقالات المفاهيم، في حين أن العلم يسعى إلى توحيد نوعين من الحقيقة:

١ - الحقيقة الجهوية التي تتوقف على المرجعية الجهوية وعلى النسق الذي يدخل فيها.

٢ - الحقيقة الشاملة التي تستقل عن كل مرجعية خارج الإنسيكلوبيديا، يقول م.سير: «هناك بالطبع إبستمولوجيا جهوية، ولكن الإبستمولوجيا النسبية وحدها تخلص إلى اطلاقية الحقيقة العلمية بشكل عام، حقيقة مرجعة - ذاتيا Auto - referée داخل الإنسيكلوبيديا، حقيقة ما بين - مرجعية Inter - referée في كل موضع»[٨٣].

هكذا نستخلص أن الإبستمولوجيا باعتبارها وصفا، قاعدة وأساسا لم يعد لها مجال في العلم المعاصر، إن ما بقي لها هو تداخل الجهويات، Inter - regiona lités والتأمل حول التفاعل، بمعنى أن الإبستمولوجيا أصبحت داخلية، تتمكن من قياس الجهويات ومن وضع الحدود ووصف عمليات النقل والتفاعلات الجهوية داخل الإنسيكلوبيديا، أما الإبستمولوجي فيرفض الثنائية والمرجعية، حتى بالنسبة إلى وضعه ووجهة نظره، إنه يتحرك على طول الموسوعة المعرفية، إن الإبستمولوجيا من هذا المنظور - وتبعا لما عرفناه عن طبيعة العلم فيما سلف - تتصف بسمات العلم من صرامة ودقة ولا مرجعية وتعميم، ومن ثم فهي داخلية وموجبة.

٢-٢-٣ : وضعية فلسفة العلوم

بقي أن نتساءل الآن: ما وضعية فلسفة العلوم داخل هذا المنظور السيري، خاصة إذا علمنا أن الإبستمولوجيا هي فرع فقط من فلسفة العلوم، هل يهمشها وبالتالي لم يعد لها مجال معرفي أو موضوع للبحث؟ أم أن م.سير يقترح مهمة جديدة لفلسفة العلوم؟

يقول م.سير: «إن عليها (فلسفة العلوم) أن تكون إبستمولوجيا عامة للإبستمولوجيات الموجبة الجهوية، تدرس على العموم حركات المصطلحات والمشكلات من مجال إلى آخر ومن جهوية إلى أخرى، هذه هي مهمة الفلسفة المعاصرة للعلوم»[٨٤].

يجعل م. سير فلسفة العلوم ممثلة لإبستمولوجيا عامة وشاملة، ولكن هذا يفرز تناقضا على ما يبدو، إذ سبق أن أكدنا أن م. سير يرفض القول بإبستمولوجيا عامة وشاملة. إن هذا التناقض يزول بمجرد تحديد مهمة كلا المبحثين:

فلسفة العلوم كإبستمولوجيا عامة تحاول أن تجمع بين نتائج الإبستمولوجيات الموجبة وتترصد تجول المشكلات من علم لآخر حسب ما تمنحه إياها الإبستمولوجيات الموجبة، بمعنى أنه إذا كانت هذه الأخيرة تمثل خطابا صارما وعلميا حول العلم - فإن فلسفة العلوم تمثل خطابا حول خطاب الإبستمولوجيا. أما الإبستمولوجيا العامة التي يرفضها م.سير فهي تلك التي تريد أن تتحدث مباشرة عن «العلم» بألف التعريف.

إن فلسفة العلوم هنا تأخذ مكان الإبستمولوجيا الخارجية التي تتحدث عن العلم من خارجه، أي عبر خطاب إبستمولوجي داخلي وصارم، لكن يواجهنا هنا إشكال سبق أن اصطدمنا به عند تعاملنا مع العلم، ويتعلق الأمر بما يلي: إذا كانت لغة الإبستمولوجيا صارمة موجبة ودقيقة، فإن ترجمتها إلى فلسفة علوم، أي إلى لغة مشتركة، ستكون خيانة. أليس وضع وساطة بين العلم وفلسفة العلوم مضيعة للوقت ما دامت الإبستمولوجيا الموجبة - وهي هذه الوساطة - تتسم بخصائص العلم نفسها من صرامة ودقة؟ بمعنى آخر، إن كون الإبستمولوجيا علمية، أو علما يدعونا إلى خلق إبستمولوجيا للإبستمولوجيات، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية، إن علينا عوضا عن أن نفكر في معيار للإبستمولوجيا أن نفكر في أساس هذا المعيار، أي نفكر فيما إذا كان معيار العلمية ذا أساس متين، أم أنه من خلق الفكر الإنساني؟ أو لعله اندفاع وراء صرامة العلمية، مما أدى إلى تحجيم الفكر الإنساني داخل النظرة الواحدة.

٣ - العلم والتاريخ

إن تاريخ العلوم مجال معرفي جديد في الساحة الثقافية عموما، والإبستمولوجيا خاصة، لذا يطرح مجموعة من الإشكالات يتلخص أغلبها في النشوز ما بين طبيعتي هذا الزوج المعرفي: علم - تاريخ. بمعنى أن دقة ويقينية الأول تختلف وتفوق علمية الثاني، مما يجعل الحديث عن تاريخ العلوم يتسم بتحفظات وتشكيكات متعددة. فما هو يا تُرى موقف م.سير من هذا المجال المعرفي، وما معالم الجدة والتجاوز في نظريته ومنهجه للتأريخ للعلوم؟ وإذا كان مؤرخو العلوم ينقسمون إلى عقلانيين وماديين أي إلى داخلانيين وخارجانيين Internalistes et externalistes فأين يمكن أن

نصنف م.سير؟ وأخيرا إذا كانت هناك أنواع متعددة ومختلفة للتاريخ للعلوم، كالتاريخ الاستمراري والتاريخ القطائعي فما النمط الذي يتبناه م.سير ولماذا؟

حتى نتمكن من الإجابة عن هذه الأسئلة بوضوح سنحاول أن نطرح في هذا الموضع نظرة م. سير إلى تاريخ العلوم، وأسباب فشل هذا المجال المعرفي انطلاقا من سعيه نحو العلمية والدقة، وسنتقصى سبيل تجاوز هذا الفشل في نظر م.سير، ومن ثم نطرح نمط التاريخ الذي يعده بديلا للتواريخ التي سبقته انطلاقا من عرضه لمجموع تواريخ العلوم الممكنة: كالتاريخ الترابطي المباشر وغير المباشر والتراجعي، محاولا أن يستخلص سمات كل نوع من هذه التواريخ ومدى مطابقتها لحاضر العلم، خواصه، وطبيعته وكذا صيرورته. ونشير هنا إلى أن م.سير يرى أن التاريخ اللا ترابطي التراجعي هو الذي يطابق الخواص الأساسية للعلم المعاصر كالتنظيم الذاتي، والقطائع في المسار المعرفي للعلم خاصة وجود العنصر التاريخي في عمق النسق العلمي.

لم يقم م.سير بمشروع تطبيقي لنظريته ومنهجه في تاريخ العلوم، بل اكتفى فقط بوضع خطاطة عامة وصورية لهذا المنهج في كتابه «التواصل»[84]، كما حاول أن يقوم بتاريخ سريع ومختصر جدا في بداية كتابه (التوزيع)[85]، حيث حاول أن يطرح (...) بإيجاز إبستميات les épistémés مجموعة من العصور سمح لنفسه بتقسيمها كالتالي: عصر كلاسيكي القرن التاسع عشر، ثم العصر الحاضر. انطلاقا من أن هذه العصور تمثل فضاءات معرفية مختلفة من حيث البنيات الثابتة والخفية لمعارفها العلمية.

٣-١ : إمكانات تاريخ العلوم

يمثل العلم سلطة معرفية في مجال الثقافة على العموم، إلى درجة أن أصبحت العلمية معيار الثقة بالمعارف مهما اختلفت مشاربها، هذه العلمية التي تتلخص في مجموعة من الشروط والقواعد أغلبها وأشهرها الدقة، والصرامة والتحقق، ومن ثم فإن على كل نسق معرفي يريد أن يدخل المدنية العلمية: فقرة غير واضحة في الأصل (ص ٥١) أن يتوفر على هذه الشروط والمواصفات. وغني عن الذكر أن الرياضيات والعلوم الطبيعية هي التي حققت مدى بعيدا في درجة العلمية بعكس العلوم الإنسانية التي ما زالت تسير بخطى وئيدة نحو الموضوعية والعلمية. ولما كان التاريخ هو أحد هذه العلوم الإنسانية فإنه ما زال يتخبط في إشكالية الذاتية والموضوعية نظرا لعدة اعتبارات أهمها:

تدخل ذاتية المؤرخ في الأحداث والوقائع التي يؤرخ لها، بمعنى أن الأيديولوجيا تسكن خطاب التاريخ، بالإضافة إلى أن الموضوع الذي يدرسه علم التاريخ ذو طبيعة معقدة، لأنه يوجد في الماضي، ذلك الماضي الذي لا يعود ولا يتكرر مما يمنع المؤرخ من التحقق

والتجريب على الظاهرة المدروسة. هذا على الرغم مما يبذله علم التاريخ من مجهودات بتبنيه مناهج علمية عدة كالمنهج البنيوي ومنهج «الحوليات»، لكي يصبح علما دقيقا وصارما بالمعنى الحقيقي.

وإذا كانت هذه هي حال العلم والتاريخ، فما طبيعة العلاقة التي ينتجها ارتباط هذين المجالين المعرفيين؟ بمعنى آخر، إذا كان العلم عموما والتاريخ خاصة يمثلان متناقضين إلى حد ما، فهل يمكن ربطهما في مجال معرفي جديد نصطلح عليه بتاريخ العلوم؟ وحتى لو تجاوزنا هذا الإشكال انطلاقا من أن هذا المبحث المعرفي قد أخذ مجموعة من التطبيقات على يد الكثير من العلماء والمؤرخين، فإن هناك إشكالات أخرى يطرحها تاريخ العلوم تتجلى في الأسئلة التالية: من يقوم بالتأريخ للعلوم العالم أم المؤرخ؟ وكيف يتم التأريخ لتاريخ العلوم؟ ثم لماذا تاريخ العلوم؟ وأخيرا لأي شيء تؤرخ؟ إن السؤال الأول يبرز التناقض بين منهج وهدف تاريخ العلوم، فمنهجه ونظريته توجد في كلية العلوم الإنسانية، وهدفه وموضوعه يوجد في كلية العلوم، أما السؤال الثاني فيتعلق بالمنهج الأكثر ملاءمة لموضوع تاريخ العلوم، في حين أن السؤال الثالث نزعة فلسفية أكثر منها علمانية، لأنه يتساءل عن الأساس والغاية من تاريخ العلوم، وأخيرا فإن السؤال عن أي شيء نؤرخ له يسعى نحو توضيح الموضوع الحقيقي لتاريخ العلوم، إذ هناك عدة مواضيع كالرواد، وموضوع العلم نفسه، وخطاب العلم حول نفسه وحول موضوعه إلى غيرها من المواضيع التي يجد التاريخ نفسه أمامها في حيرة من الاختيار. لسنا نعد - في هذا المجال - أننا سنقدم إجابات م.سير عن الأسئلة التي سبق ذكرها بطريقة مباشرة، لأن أغلب هذه الإشكاليات أصبحت غير ذات أهمية في نظره، باعتبار أن م.سير يسلم بإمكان وجود تاريخ العلوم وإن كان ذلك على المستوى النظري فقط، إذ يقول: «ليس هناك تاريخ لهذا المشكل، إنني لا أعرف منه سوى الإطار النظري»(٨٧)، ويعني أن تاريخ العلوم بالمعنى الصحيح، أي الذي يتوفر على منهج ملائم لموضوعه، ويستوعب مجموع الإشكالات التي يطرحها التأريخ للعلوم بالإضافة إلى المعرفة الجيدة بالموضوع المؤرخ له، أقول إن هذه الشروط لا تتوافر لدى من يؤرخون للعلم، أو لنقل إن هناك تنظيرات متعددة تمثل مشروعا لتاريخ علم أو علوم معينة، لكنها تفشل عندما تنتقل من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي، وهذا الجانب يمثل أحد أسباب فشل تاريخ العلوم كعلم، وأعني به صعوبة الانتقال من المستوى التنظيري إلى التطبيقي، إذ يقول في ذلك: «هناك تقسيم آخر وهو بالفعل وجوب الأخذ بعين الاعتبار مباشرة الفشل العملي (التطبيقي) لمؤسسة تبدو سهلة في التنبؤ النظري»(٨٨).

أما السبب الثاني في فشل مشروع تاريخ العلوم - في نظر م.سير - فيتجلى في تقسيم المثقفين إلى علماء ومؤرخين، أو لنقل إلى علماء وفلاسفة، ويعني بذلك تقسيم المؤسسات الثقافية إلى كلية علوم إنسانية وكلية فلسفية، إن أساس هذا التقسيم في نظر م.سير أساس

سوسيو سياسي وأيديولوجي، حيث يقول: «هناك أسباب عدة تعمل على الفشل (يعني فشل تاريخ العلوم)، حيث إن أقلها ليس هو تقسيم العمل الثقافي، الذي تختفي وراءه أشباح خطيرة، أعني وقائع سوسيو سياسية للهيمنة والتلاعب: إذا كان المؤرخون، وإذا كان الفلاسفة يجهلون العلم، وبالعكس إذا كان العلماء لا يعرفون التاريخ والفلسفة، فإنه في كلتا الحالتين، باستثناء ما، إلى حدود الطفولة، فإن هذا مليء بالمعاني، مما يستدعي توضيحا في يوم ما»[89]. يشير م.سير هنا إلى أن هذا التقسيم بين الفلاسفة والمؤرخين من جهة والعلماء من جهة أخرى هو تقسيم مفتعل لأنه يقوم على أسس واهية تتلخص في القول بأن العلماء لا يعلمون التاريخ والفلسفة، وأن الفلاسفة والمؤرخين لا يعرفون العلوم.

إذا كانت هذه أسباب فشل وجود أي تطبيق ناجح لمشروعات تاريخ العلوم فهل يعني هذا عدم إمكان هذا المجال المعرفي بتاتا، أم أنه مجرد فشل أولي رافق بداية خاطئة، وغير منظمة تنظيما نظريا صارما؟ بمعنى آخر هل يتخذ م.سير موقفا عدميا تجاه تاريخ العلوم نظرا لما يطرحه من إشكالات معقدة ومتشعبة، أم أنه ينفي إمكانه، فقط في وضعه الراهن؟

يبدو أن م. سير غير راض عن وضعية تاريخ العلوم في عصره، نظرا لتعدديتها وتنوعها، سواء على مستوى المنهج أو النظرية، بالإضافة إلى أن المؤرخين يتسمون بالنظرة التجزيئية والتفتيتية للعلوم، بمعنى أنهم لا يأخذون كل علم في علاقته بباقي العلوم في الموسوعة (أو الإنسيكلوبيديا). إن م. سير يعيب على المؤرخين للعلوم تعاملهم مع كل علم على حدة بصفته مستقلا، أي باعتباره جهوية علمية، وهم بذلك لا يفضلون أولئك المؤرخين الذي يرون في تاريخ العلوم تاريخا للرواد ولذوي الأسبقية الزمنية في الاكتشافات، يقول م. سير في هذا الصدد: «إن الكل يتحدث عن تاريخ العلوم كما لو كان موجودا، في حين أنني لا أعرفه. إنني أعرف مونوغرافيات أو تجميعات من المونوغرافيات ذات تقاطع فارغ، هناك تواريخ للعلوم، توزيعيا، للهندسة، للجبر، إلى حد ما للرياضيات، لعلم البصريات، للديناميكا الحرارية، للتاريخ الطبيعي، وهكذا دواليك. إذا كانت أطروحة علم ما أو جهوية ما قد عوضت الآن تلك المتعلقة بمؤلف عبقري أو ثانوي مهمش، كما كان يقال، فإن ذلك لم يغير كثيرا من المشكل، فعوضا عن أن نقطع جماعة إلى أفراد، فقد قطعنا خريطة إلى جهويات»[90].

إذا كان تاريخ العلوم يحارب فكرة الرواد في العلم، انطلاقا من أن العلم موضوع وليس شخصا، وانطلاقا من أن كل اختراع يمكن أن نجد له روادا وليس رائدا واحدا فقط، مما دعا إلى استبدال تاريخ الرواد بتاريخ العلوم كموضوعات وكأنساق جديدة، فإن م.سير يرفض هذا النمط من التاريخ كذلك، وهذا الموقف السيري طبيعي ما دام هذا التاريخ يأخذ أو يعتبر كل جهوية علمية مستقلة عن غيرها، وكأن كل علم يخلق ذاته انطلاقا من ذاته وعبر ذاته، ويعده نسقا مستقلا مغلقا على نفسه، على حين أن م.سير يرى أن هناك علاقات تفاعل وتداخل بين

الجهويات العلمية، ومن ثم لا يمكن الحديث عن استقلال علم عن آخر وانغلاقه على ذاته. كما لا يمكن الحديث عن ترتيب صارم أو تصنيف منظم للعلوم.

إن التاريخ الذي يرفضه م.سير هو تاريخ خاضع لترتيب معين للعلوم، لذلك يدعو إلى القيام بتاريخ نقل لهذه الهرميات التراتبية ولهذه التطبيقات فيقول: «أظن أنه تجب البداية بتطبيق التاريخ النقدي للتطبيقات، ولكن التاريخ نفسه يوجد في صنف ما»[٩١].

ونظرا لوجود هذه التجزيئية في تاريخ العلوم فإن م. سير يضع إشكالا أكثر تعقيدا، إذ يقول: «كيف تريدون ما دامت هناك علوم مجزأة بدقة قد أتقن تفرقها، أن تتخيل علاقة ما بين التاريخ العام وتاريخ العلوم. ما دام أنه لا توجد علاقة بين الحقول الفردية للمعرفة نفسها؟ إن الإشكال قد حل من قبل، وقد حل بالسلب»[٩٢].

أصبح واضحا أن م.سير يؤكد على التفاعل والتداخل بين العلوم، ويرفض كل تاريخ تجزيئي لها، لكن إذا كان م.سير يرفض تاريخ العلوم الذري أو التجزيئي ويرى فشله متجسدا في الأسباب التالية: تقسيم العمل الثقافي إلى فلاسفة وعلماء، وتجزيئية العلوم وتصنيفها، ثم أخيرا تقسيم المشروع التاريخي للعلوم إلى مجال نظري وآخر تطبيقي؛ فما رأي م.سير في تاريخ العلوم؟ بمعنى أوضح ما البديل الذي يطرحه م.سير؟ يجيب م.سير قائلا: «ما دام يوجد تاريخ للعلوم، أعني تاريخا للسيلان العام (La coulée générale) للمعرفة كما هو، وغير مفتت فإنه لا يوجد أي إمكان عملي لتوضيح العلاقات بين هذه التشكلة، ما دامت لا توجد، وبين التشكلات الأخرى»[٩٣].

إذن فالتاريخ الذي يقترحه م. سير يتصف بكونه عاما وموسوعيا، ويتطابق مع الحالة الفعلية للعلوم في العصر الحاضر، إنه تاريخ يرى في المعرفة سيلا متوحدا، نهرا واحدا وليس مجموعة من الجداول المتفرقة. فالقول بأن هذا العلم مستقل عن غيره هو نفي له.

فكيف بالتالي يمكن وضعه في علاقة مع التاريخ الذي هو علم كذلك؟ فعلى تاريخ العلوم إذن أن ينظر إلى المعرفة والعلوم كعلم واحد، ومن ثم تجب دراسة تقدمه العام وتطوره، بغض النظر عن أي ترتيب أو أي تصنيف، ولكن مع مراعاة لوحة معينة ترسم مجموعة من المراحل، تشبه إلى حد ما مراحل ليون برانشفيك (L. Brnschvig) وأوجست كونت ونظام العتبات عند م.فوكو، وبخاصة الفضاءات المعرفية ومفهوم الإبستمي عنده، ذلك لأن هذه المراحل قد أظهرت أن المجموع الكلي للمعرفة يتكاثف ويتجمع في مرحلة معينة من مراحل تطور المعرفة. يقول م.سير في ذلك: «لقد رأينا في بعض اللحظات من التاريخ لماذا هذه العتبات المرحلية؟، إن مجموع المعرفة العلمية يتآلف. إن الفكرة أتتنا من أوجست كونت، وكذلك من برانشفيك صاحب «المراحل». ورأينا أن هذه اللوحة الشاملة والتقاطعات المتعددة التي يظهرها ليست أبدا حدثا ما، إنها توجد دائما»[٩٤].

يقترح م.سير تقسيم هذا المجرى العام للمعرفة عبر التاريخ إلى مراحل أو فضاءات معرفية تتجمع وتتأسس حول بنيات خفية وثابتة، أي أنه يقسم التاريخ المعرفي إلى إبستميات تنظم انطلاقا من فكرة أو أكثر، لذلك نراه يبحث عن أبستمي العصر الكلاسيكي، فيؤكد أنه النقطة الثابتة أو المرجعية التي تمثل لا متغير علوم هذا العصر، إذ يقول: «يتعلق الأمر بالنقطة الثابتة وبالمرجعي، اسألوا، من فضلكم اللفظ الإغريقي (الإبستمي) إنه يعني ذلك بالضبط»[٩٥]. ويقول كذلك: «إن النظام الكلاسيكي، هو النقطة الثابتة، إن العقل الكلاسيكي هو الموازنة التي تدوحها مرجعية هادئة وتجعلها ممكنة الاستيعاب»[٩٦].

يحاول م. سير أن يركز على فكرة المرجعية كفكرة ثابتة وأساسية في كل المعارف العلمية في العصر الكلاسيكي انطلاقا من أن كل علم في حاجة إلى مركز أو أصل أو نقطة ثابتة من الرياضيات إلى الفيزياء والفلك. فعلى الرغم من استبدال العلماء لمركز الكون من الأرض إلى الشمس، فإن ذلك لم يغير شيئا من الوضع، إذ إنهم أبقوا على فكرة المركزية، فحتى باسكال في نظر م.سير عندما أراد رد الاعتبار للمسيحية في كتابه «أفكار»، فقد وضع المسيح في المركز وفي النقطة الثابتة بالنسبة لمريديه الذين يتصفون بالتغيير، يقول م.سير «كما هي الحال في علم الفلك فإن الأيديولوجيا السياسية تغير مكان المركز، لكنها تتبنى مركزا، هذا هو الجوهري في المشكل»[٩٧].

ونشير إلى أن هذا البحث عن المركز كنقطة ثابتة في المعرفة قد صبغ جميع المجالات المعرفية والحيوية وليس فقط المجال العلمي: «إن العصر الكلاسيكي في بحث عن مرجعية منتظمة: يفكر، ويبرهن، ويركب، ويجرب، وينظم تمثلاته، ويقود، ويرى العالم ويعيش عواطفه عبر إرساء ورجوع إلى النقطة الثابتة»[٩٨].

إن هذا البحث عن المركز لم يتوقف في نظر م. سير في حدود العصر الكلاسيكي، بل امتد إلى القرن التاسع عشر، وربما إلى عصرنا الحاضر عبر التعليم المتكرر واللغات الأكاديمية التي تتحدث عن الأساس والأرضية والقاعدة. هذا على رغم الاكتشافات العلمية التي شهدها القرن التاسع عشر كتغيير مركز العالم من مركز الدائرة إلى داخل الإهليلج، مما يستلزم التخلي عن كل النقط الثابتة التي كانت متبناة من قبل. لم تعد الأجسام تنجذب نحو مركز واحد، ولكن نحو كل الأجسام في الكون، بمعنى آخر لم يعد هناك حديث عن محرك من جهة ومتحرك من جهة أخرى بل الكل محرك والكل متحرك، لكن الذي ينظم هذه الأجسام الموزعة هو المكان المنبسط الثابت (le plan - fisce) والذي يتميز بكونه وحيدا بالنسبة إلى مجموع الواقع «إنه الخط الثابت الاستوائي للمجموعة الشمسية»[٩٩]. ومن ثم فقد مثل المكان المنبسط البنية الثابتة في القرن التاسع عشر، سواء في علومه أو معارفه الأخرى. إن المكان المنبسط هو عبارة عن جدول يقول م.سير في ذلك: «إن بناء العلوم

مجدول من طرفي النزعة الوضعية Positivisme كما هي الحال بالنسبة للحيوانات والنباتات التي رتبت من طرف النسقيين وعلماء التصنيف»[١٠٠]. فالمكان المنبسط يمثل جدولا قد كتب عليه زوجان معينان يكونان عامين يعبران عن قوتين متضادتين، ومن ثم يصبح هذا الجدول محركا. بمعنى أكثر وضوحا لقد حاول علماء القرن التاسع عشر أن يضعوا مجموعة من الجداول والرسوم البيانية، والخطاطات المتعلقة بالعلوم عموما تسعى إما لبيان ترتيب العلوم ومدى تغيرها وإما لبيان مسارها: «إن هذه الجداول الجديدة هي خطاطات للوظيفة أو للشكل من أجل العلوم ذات الشكل: لوجي Logie، بيولوجيا إبستمولوجيا .. إلخ إنها كثالوث من خطاطات وضعت الواحدة فوق الأخرى كأوراق كتاب. هذا سيقتل ذلك - بالنسبة إلى العلوم ذات الشكل جوني gonie ، في حين أن القرن التاسع عشر الميلادي يخترع إبستمولوجيا مع كونت، وجيوجونيا، أو بيوجنيا»[١٠١].

إذا كانت النقطة الثابتة أو المركز هي البنية الثابتة واللا متغير من إبستمي العصر الكلاسيكي، وكان المكان المنبسط هو هذه البنية في القرن التاسع عشر الميلادي مع التأكيد على بقاء ظاهرة الجاذبية كعامل عام في هذه العلوم، فإن العصر الحاضر في نظر م.سير يضيف عنصرا عاما جديدا هو الحرارة La chaleur التي تطبع جميع مظاهر الحياة المعاصرة، إذ إن المادة والحياة والتاريخ تتوقف على وجودها.

إن الحرارة تلعب دور توحيد عناصر العالم طالما أنها عامة تتخلل الجامد والحي والعلاقات القائمة بينهما، إن الحرارة تسمح بتغيير الطبيعة لأنها تدخل داخلها، إن العلم المتعلق بالحرارة يسير بذلك نحو الداخل، داخل العناصر والظواهر المدروسة، في حين أن علوم العصر الكلاسيكي وعلوم القرن التاسع عشر كانت تنحصر في الظاهر والسطحي، يقول م. سير معلقا على هذه الأخيرة: «خارجية برصانتها المنهجية (يعني علوم العصر الكلاسيكي والقرن التاسع عشر)، فإنها لا تسير أبدا إلى الداخل»[١٠٢].

إن هذا العالم الذي تسوده الحرارة وتمثل موضوعه المفضل في الدراسات العلمية هو ما يعتبره م. سير عالمنا الحقيقي، انطلاقا من أن الحرارة أو النار تقدم لنا العلوم في شكل تعددي وتوزيعي، وبصفتها تتجاوز عالم الأشكال والحركة الديكارتي، الذي يرى الواقع عقلانيا. أما النظرية الحرارية الجديدة - حسب م. سير - فتتحدث عن واقع لاعقلاني وغير منظم لأنه متعدد وتوزيعي، إنه عالم اللا نظام.

هذه خطاطة تلخيصية لمشروع تاريخي للعلوم قدمها م. سير محاولا من خلالها رسم خصائص التقطيعات الممكن إحداثها في المجرى العام للمعرفة العلمية على مر العصور، بمعنى آخر لقد حاول وضع مجموعة من الفضاءات المعرفية التي تشترك عناصر كل واحدة منها في خاصية أو ثابت معين - مما يدفعنا إلى القول بأن تقسيمه هذا مستوحى من

مفهوم الإبستمي عند م.فوكو - يمثل البنية الثابتة لهذا الفضاء المعرفي أو ذلك. ونشير هنا إلى أن لحظات التوقف أو التقطيع التي توجد ما بين هذه الإبستميات تتسم بكونها صدفوية واعتباطية «يمكننا دائما أن نرسم جرافة جبينية Moraine frontale الجرافة التي يتوقف فيها السيلان في تاريخ اعتباطي معطى، إنها دائما ذات دلالة»[١٠٣]، فتصبح هذه الجرافة أو هذا السيلان لمختلف المراحل العلمية والمعرفية موضوع تاريخ العلوم في نظر م.سير، إذ يقول: «إن تاريخ العلوم يصف تقدم هذه الجرافة الجبينية، تقدم التنوع الأكثر تعامدا في كل ترتيب ممكن، أو بالأحرى تقدم التوزيع الواقعي الذي مورس في هذه اللحظة المعينة على معرفة ذلك الوقت»[١٠٤].

اصبح واضحا أن م.سير يؤمن بإمكانات تاريخ العلوم كنمط جديد من المعرفة، على الرغم ما يبرز هذا المجال من إشكالات، إلا أن م.سير يتبنى تاريخا ذا خصائص مختلفة عن سابقاتها، تتجلى أغلبها في اعتبار المسار التاريخي للعلوم سيلانا عاما للمعرفة، خارجا عن كل ترتيب أو تجزيء للمعارف والعلوم، بالإضافة إلى تقطيع هذا المجرى إلى مجموعة من اللحظات المعرفية أو الإبستمية يبحث من خلالها عن البنيات الخفية التي تحرك فضاءها المعرفي.

٣-٢ : أنواع تاريخ العلوم الممكنة ومبدأ اللاحتمية

في هذا المجال سنحاول أن نتساءل عن الكيفية أو الكيفيات التي يمكننا من خلالها التأريخ لنسق أو مفهوم علمي معين، بمعنى آخر ما وجهات النظر الممكنة لدراسة ظاهرة أو مفهوم علمي من زاوية تاريخية؟ يجيب م. سير إن هناك على الأقل ثلاثة عصور لهذا المفهوم أو هذه الظاهرة:

أولا: عصر ظهوره في التقليد العلمي، أي بدايته ونشوئه.

ثانيا: عصر إحيائه في النسق الذي يعطيه معنى جديدا، أي أن نسقا علميا جديدا يأخذ هذا المفهوم ويعطيه معنى جديدا يستقيه انطلاقا من خصائصه النسقية ومن طبيعة العلوم في عصره.

ثالثا: العصر التراجعي لقوة عطاء هذا المفهوم، الذي يمكن أن نحكم عليه الآن، أي نقيمه انطلاقا من العصر الذي نقوم فيه بعملية تراجعية. فإذا انطلقنا من منظور التاريخ العادي والكرونولوجي سيكون العصر الأول هو الأهم. أما إذا انطلقنا من منظور الحقيقة داخل آنية النسق، فإن العصر الثاني سيكون هو الأهم. أما بالنسبة للديكارونية الشاملة للعلم المعني بالأمر، فإن العصر الثالث هو الأهم. إن النمط الثاني يقتل الأول، لأنه يعبر عن الحقيقة الداخلية والآنية للنسق، في حين أن النمط الثالث يقتل الثاني لأنه يضع هذا المفهوم أو ذلك في موضعه ومكانته الحقيقية انطلاقا من تقييم علمي حاضر، ومن ثم يبقى النمط الثالث هو الوحيد الممثل للحقيقة العلمية لهذا المفهوم أو هذه المثالية في علم ما.

هكذا نرى كيف يتم لميشيل سير تفجير ما يسمى بالإخلاص التاريخي. فإذا اقترينا من الرياضيات الليبنتزية مثلا انطلاقا من الحكم التراجعي المسلح بحكم الجبر الحديث، فإننا نمنحه حقيقته - إننا نصفيه من غائيته - ولكننا، حسب م.سير، لن نكون في المقابل مخلصين لتاريخ الأفكار باعتباره قائمة من النتائج المتعلقة بعصر ما، هذا بالإضافة إلى أن الغائية التي يمكن أن نضفيها عليه تنحصر في مرجعيتها الحالية؛ بمعنى آخر عندما نعطي معنى ما ينتمي إلى الماضي، فإنه من الممكن أن نعطي معنى مستقبليا كان غير مستوعب، فإذا كنا بفعلنا هذا نعطي للعالم والعلم رائدا، فإننا - في الوقت نفسه - لسنا مؤرخين حقيقيين، أما إذا قاربنا هذه الرياضيات الليبنتيزية محملين بالمرجعيات السانكرونية للنسق، فسنكون فعلا مؤرخين مخلصين، لكننا سنكون جاهلين لما هو أهم، وأعني به الحقيقة النهائية أو الغائية للرياضيات، بمعنى آخر سنكون عندئذ مخلصين للتاريخ المترسب وغير مخلصين للعلم باعتباره تاريخيا، وبالتالي غير مخلصين للحقيقة التي ليست سوى غائية.

من هنا يأتي مبدأ اللا حتمية في تاريخ العلوم المعقد، هذا المبدأ الذي يمثل تعددية وجهات النظر التي يمكن النظر بها إلى تاريخ العلوم، والتي تختلف من مؤرخ إلى آخر ومن عالم إلى آخر، وبالتالي من مؤرخ إلى عالم، فمفهوم التاريخ في نظر العالم مملوء بالرواسب، أما بالنسبة إلى المؤرخ فإنه ينظر إلى مفهوم «صادق» أحيانا باعتباره مفهوما حضريا: «وهكذا فإما أن أعرف وضع المفهوم وأجهل سرعته، وحركته الخاصة به التي هي مصداقيته، وإما أن أعرف سرعته وأجهل وضعه».

إذن هناك اختلاف بين كيفية تأريخ العالم لعلمه وكيفية تأريخ المؤرخ لهذا العلم، لكن هذه اللا حتمية تأخذ نهايتها في تاريخ العلوم مع مسألة الخطأ في العلم الذي يحاول المؤرخ أن ينشطه كحقيقة متموضعة، في حين يسعى العالم إلى تغطيته وتناسيه باطراد، ذلك أن المؤرخين يهتمون بما تركه العلماء السابقون، أما العلماء فيهتمون بالحدوس العبقرية التي لم يكن لها معنى في عصر هؤلاء العلماء «إن الحقيقة التاريخية يمكن أن تصبح حثالة (scorie)، كما يمكن للحثالة، بعد أن تنشط، أن تصبح حقيقة» ومن ثم «فإذا قلت صدقا بالمعنى الجاليلي، فإنه من المحتمل أن أقول خطأ، وإذا قلت صدقا، فإنه من المحتمل أن أقول خطأ بالمعنى الجاليلي: إن هذه اللا حتمية تحدد تاريخ العلوم ليس كتقليد متواصل، ولكن كنسيج متقطع دائما وغير متصل»[106]. هذه الطبيعة اللا متصلة لتاريخ العلوم هي التي تدفع إلى القول بالنظرة التراجعية للعلم، وهي نظرة تظهر مدى اختلاف الأنساق المعرفية على مر العصور، مما يجعل تبني العلم الحاضر يبرز خطأ العلم السابق من منظور العلم المعاصر، لذا نستخلص أن العلم نفسه تاريخ، وأن مكان التقاء التاريخية الخاصة بالعلوم كنسق من المثاليات - بالتاريخ العادي - خاضع للتضاد، إنه بالضبط مكان لا محدد، ويشير م. سير

إلى أن هذه التناقضات التي يفرزها هذا المكان الالتقائي هي السبب الأساسي في عدم اهتمام العلماء بتاريخ العلوم ما دام هذا الأخير يعد كتابا لنتائج علمية متتالية، أو باعتباره تطورا للأفكار: «بمعنى آخر تاريخ علومنا تاريخ مونتيكلا Montucla » تاريخ موريتزكانتور Moritzcontor»...إلخ» هو تاريخ أساتذة العلوم، الذي هدفه تبليغ تواصل معين، على العالم كمخترع أن يعيد تقييمه. إنه تاريخ نسعى نحو جعله مرتبطا ومتصلا بملئنا تقطعاته، في حين أن العالم المخترع يكسره ويجعله لا متصلا»[١٠٢].

هكذا يتوصل م. سير إلى حصر ثلاثة أنواع من عمليات التأريخ للعلوم:

اولا: تاريخ العلوم باعتباره تجميعا تراكميا لمجرى العلوم، وهذا هو التاريخ المترابط للأساتذة، يتميز بكونه واحدا وجامعا وخاليا من فعل الضياع، بمعنى أنه لا يوجد أي نفي أو تجاوز ما بين مختلف الأنساق العلمية المتتالية، إنه تاريخ تجميع للوثائق العلمية.

ثانيا: أما التاريخ التراجعي للعلوم فيهتم في الدرجة الأولى بالحقائق القريبة العهد، أي المتأخرة، وبالاكتشافات التي تعيد بنية النسق أو الأنساق، إلا أن هناك عدة تواريخ تراجعية صفتها الأساسية هي كونها مصفاة، مما يجعل مجموع هذه التواريخ تتابعا من المصفاة قد وضعت كل واحدة منها فوق الأخرى، مع الإشارة إلى أن النسق نفسه يختلف عن التجميع في التاريخ الأول، إنه انتخابي وليس تراكميا، بمعنى أن كل نسق هو إعادة بناء لأعضائه وهيكله، وبالتالي إعادة تنظيم ذاتي، وخلق لحقيقته، مما يبرهن على أنه ليس تكرارا للأنساق السابقة أو تجميعا تراكميا لها. بمعنى آخر، إن هذا التاريخ يأخذ بعين الاعتبار فعل الضياع بعكس الأول، ومن ثم فإنه يبرز تلك اللاحتمية التي سبقت الإشارة إليها.

ثالثا: واخيرا نجد تاريخ العلوم الذي يتعامل ويؤرخ للعلم نفسه باعتباره حركة أصلية وتشكلا غير محدود، وغير محدد لنسق معين، إذ إن العلم يصبح حاملا لتاريخيته أو لنقل إنه هو نفسه هذا التاريخ.

انطلاقا من تتبعه لهذه الخصائص يرى م. سير تنوع هذه الأنماط من تواريخ العلوم، يتطابق مع مفاهيم متنوعة من الزمانية La temporalité ، ومن ثم يلتجئ إلى الحل الليبنتيزي، الذي يتلخص في تقليص الزمان إلى نظام ما، واعتبار اللا تحديدات الصادقة إمكانات لمجموعة من الحلول، فيعد المسألة من وجهة مقلوبة، فعوضا عن أن نمر من وصف نسق معين إلى الإمكانات المتنوعة للإسقاطات التاريخية، يجب أن نمر من الأوصاف التاريخية الممكنة إلى اختيار الوصف الأكثر ملاءمة للنسق العلمي. ولذلك حاول م. سير أن يعطي نموذجا تحليليا من التاريخ العلمي يكون تاريخا وحيدا وتجميعيا، ثم بعد ذلك يقوم بوضع أو إنجاز عمليات تصفية لهذا التاريخ انطلاقا من أنساق مختلفة. بمعنى آخر، إنه يسعى نحو تتبع تاريخ مفهوم علمي معين مع تطبيقه على هذا التاريخ، تأريخا تراجعيا.

وسيكون النموذج التحليلي هذه المرة (المربع والضلع) كشكل هندسي، إذ شكل الضلع أزمة في الفيثاغورية واهتم به إقليدس وأفلاطون في علاقته مع المربع. وقد تطور هذا الأخير من فيثاغورس إلى إقليدس إلى ديكارت إلى الرياضيات المعاصرة سواء في الهندسة أو الطوبولوجيا أو الجبر أو المنطق، مما يدفعنا - حسب م. سير - إلى استخلاص أن هذا الشكل الهندسي - المربع - له مصير شبه فوضوي، بل جد فوضوي، إلى درجة أن أي رياضي لن يقبل أن يرى في هذا التغير تاريخا من منظوره، أي من منظور الحقيقة، ذلك لأن الأمر لا يتعلق أبدا أو تقريبا بالشكل نفسه أو بالمربع نفسه، لأن هذا الأخير ليس أبدا قوام التفكير نفسه أو النسق نفسه؛ إنه مجرد ذرة بالنسبة للنسق الذي يتغير ويختلف من رياضي إلى آخر، كما أن هذا الشكل أو ذلك يمثل العنصر الأساسي في النسق، في حين يكون حثالة منسية من نسق آخر، وراسبا قديما أعيد تنشيطه في ثالثه. يبدو إذن أن «التطور يتعقد إلى درجة الفوضوية»(١٠٨).

إذا كان هذا النموذج التحليلي يبرز نوعا من الاختلاف بين تجليات الشكل نفسه في الأنساق العلمية على مر تاريخه ووضعيته داخل الأنساق المختلفة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يتعلق الأمر بالشكل نفسه أو بشكل هو دائما آخر؟ بمعنى أعم وأشمل هل تعد تاريخية العلوم متصلة أم لا متصلة؟ وفي كلتا الحالتين ما معناها؟

يرى م. سير أن حكاية مينون لو أخذت بغض النظر عن معناها الأصلي، أي معناها في المحاورات الأفلاطونية، فإنها تبرز مجموعة من أنواع الزمانيات، تقطيعات في التقليد العلمي ثم اتصالية، ومؤسسة تراجعية ثم عود، وكذلك غائية موضوعية، بصفة تجعل الملقن والجاهل معا في زمانية شبه دائرية تتكرر باستمرار. وهكذا فإن باشلار في نظر م.سير عندما أعاد قراءة مبرهنة فيثاغورس Théoréme de pythogore في كتابه: «النزعة العقلانية المطبقة» انطلاقا من اللغة المعاصرة لنظرية المجموعات، قد كرر حالة مينون لأنه أعاد إعطاء الوجود لشكل هندسي منسي عن طريق نظرية البنيات، مما يدفعنا إلى القول إن حادثة مينون تتكرر كلما بحث رياضي محدث في مثاليات رياضية قديمة انطلاقا من لغة علمية حديثة ومعاصرة، ولكن مع فارق أساسي هو أن:

«سقراط هو الجاهل، أعني التقليداني، ذلك الذي يعرف فيثاغورس، ولا يعرف سواه، ذلك الذي «نسي» نظرية المجموعات»(١٠٩). على حين أن العلم المعاصر الذي يعلم البنيات قد نسي مبرهنة «فيثاغورس» ويطلب من الجاهل الذي يحاوره أن ينسى المثاليات التقليدية، أو على الأقل أن ينساها في معناها التقليدي.

يتضح إذن أن خاصية اللا اتصالية في الزمانية الاكتشافية، وبالتالي في تاريخ العلوم أعمق من اتصالية التقليد، أو من اتصالية التاريخ التراكمي والاستمراري. لذلك هل يمكن أن نعد

فكرة المجموعة سابقة أم لاحقة على المبرهنة الفيثاغورية، خاصة والهندسة عموما؟ يجيب م. سير بأننا لا نعرف من هو الأول، سواء حسب الغائية العلمية والتاريخية، أوحسب الحكم التراجعي، لكن الأكيد هو أن فعل إعادة تنشيط راسب ما يتجلى في تعيينه على الشكل التالي: «هذا ما كانت عليه المسألة الفيثاغورية، وهذا ما كان يمكن أن تكون، وهذا ما لم يكن في إمكانها أن تكون غيره، وهذا ما هي عليه، وهذا هو السبب في كونها لم تعد شيئا[١١٠]. إن فيثاغورس يعود ليظهر فيشرح لماذا هو ميت؟ لماذا لم يعد حاضرا إلا كظل؟ من مينون إلى حوار الأموات»[١١١].

يحاول م.سير في هذا الصدد أن يطبق هذه الأسئلة على بعض المثاليات الرياضية التقليدية، لذلك يؤكد أنه لو افترضنا أن إقليدس وسابقيه قد اعتبروا المثلث نصفا للمربع أو نصفا لمتوازي الأضلاع، لانقادوا مباشرة وبالضرورة إلى الشعاع المتجهي Pevecreur، وبالتالي إلى بنية المكان المتجهي Lespace vectoriel. وبالطبع فإن م. سير قد تمكن من ضبط هذا الافتراض انطلاقا من الحكم التراجعي، فإذا كان الضلع المتري معيشا تاريخيا كمأساة اللا عقلي مع فيثاغورس، وموتا للتفكير الخالص، فإنه معيش بالنسبة إلينا كأول خطوة كان بإمكانها أن تؤدي إلى عقلانية تفوق عقلانية إقليدس، مما يجعل القديم الخالص غير خالص ومختلطا بالنسبة إلى العصر الحاضر، ما دام لم يحسن تحليله، ومن ثم فإن مأساة اللا عقلي في نظر م.سير قد تحولت من مكانها، إذ لم تعد تتجلى في الضلع الفيثاغوري، بل في العقلانية الإقليدية كمأساة تتغير عبر التاريخ، وبالتالي فإن المعجزة الإغريقية تصبح مجرد مصادفة سيئة، ذلك لأنها لم تمثل بداية أو أصل العلم عامة والرياضيات خاصة، بل مثلت، فقط مجرد انطلاقة غير علمية بالنسبة إلى العلم المعاصر، أو لنقل إنها أقل خلاصية وأقل علمية بالنسبة إلى لغة العلم المعاصر، لذلك فإن مفهوم المكان المتجهي يفرض علينا أن ننسى أو نقلص ديكارونية كاملة وتاريخا بأجمعه يمثل بالنسبة إلى العقل العلمي المعاصر مأساة نقص في البصيرة.

هكذا فإن النظرة التراجعية هي التي تجعلنا ننظر إلى هذا التاريخ التقليدي باعتباره مجرد طبقة ثقافية مترسبة: «إن تاريخ هذا العلم لم يعد سوى تاريخ نمط معين من اللاعلم (néscience) تاريخا لكيفية معينة من اللا معرفة (non-Savoir)، تاريخا لنوع معين من اللا خلاصية، إن عكس الغائية يظهر بقدر ما يعلو ارتداد التراجعية[١١٢]، فإذا كان الضلع قد تنوسي واندثر، فإنه كان بالإمكان أن يمثل ولادة أو إحياء لهندسة مغايرة وجديدة، تكون أكثر عمقا وأكثر خلاصية من سابقتها، بل إنها تمثل أصلا لهذه الأخيرة.

لقد سمح التحليل التراجعي للفكر الهندسي باكتشاف خلاصيات ومثاليات جديدة، بعيدة عن القياس - كما هي الحال عند فيثاغورس وإقليدس - وسابقة عليه، وبذلك فإن التحليل

التراجعي: «يقلب من جديد نظرتنا إلى الأصل، إذ يجعل من المعجزة مجرد ضوضاء»[١١٣] وبهذه المناسبة نعود للحديث عن المعجزة الإغريقية كما وعدنا بذلك. فنقول إنها تمثل بالنسبة إلى ميشيل سير مجرد مصادفة أو اتفاق اعتباطي لا يمت إلى القانون العلمي أو التاريخي بشيء، ويأتي تأكيده هذا انطلاقا من تبنيه للنظرة التراجعية في تاريخ العلوم التي تبرهن على أن الأولى زمنيا هو لاخالص ولا علمي، والتي تبين أن الأصل الأول للرياضيات - كما هو وارد في المعجزة الإغريقية - ليس هو الأصل الحقيقي للرياضيات، بل إنه مجرد انطلاقة، أو هو بالأحرى صدر هذا العلم انطلاقا من النظرة الغائية للعلم، لذلك يقول م.سير: «كيف أمكن للتقليد (يعني التقليد الرياضي) أن يضع جذوره في وسط الجذع، في موضع اعتباطي - إعجازي، لأنه اعتباطي؟ إن المعجزة تعني حظا ومصادفة، أن الإغريقيين عرفوا ركوب القطار وهو يتحرك، في لحظة كان كل شيء قد بدأ . وحيث كانت المفاهيم متضافرة آلاف المرات، إنها ليست معجزة الخلاصية المافوق أولية (Ultra - élementaire)، ولكنها معجزة لأنها عينت خليطا معقدا من المعدن كشيء خالص»[١١٤]. إذن فالمعطيات العلمية كانت قد تراكمت عندما انطلق اليونان في بحوثهم الرياضية، بمعنى أن الحضارات السابقة على الإغريق كانت قد هيأت الجو الملائم لاكتشافات اليونانيين.

هكذا إذن نرى كيف أن التاريخ التراجعي قد مكن م.سير من مسح تلك القيمة القدسية التي تتحلى بها المعجزة الإغريقية: تلك القدسية والعظمة التي ترجع في نظر البعض إلى اكتشاف الإغريقيين للهندسة من دون أن يكون لهم رواد في هذا المجال. إن التاريخ التراجعي يبرز لنا مجموع التجاوزات التي تقوم بها الأنساق الجديدة، وبالتالي التقطيعات والتكسيرات التي توجد في خطية تاريخ العلوم. ذلك أن كل نسق جديد يعلقالسابق عليه لأنها (الأنساق) غامضة، ويحاول بالتالي أن يميز نفسه عنه، ولهذا فإن تاريخ العلوم لن يكون سوى اللاخلاصية، أي تاريخ نوع من اللا رياضيانية non-mathématicité، بمعنى أن اللاحق يجعل السابق لا رياضيا وغير خالص، إذ إن العلم المعاصر ينفي تاريخه وتقليده. ونشير بهذا الصدد إلى أن م.سير لا يعد الهندسات اللا إقليدية خارجة عن التقليد الرياضي، كما يفعل ذلك باشلار، الذي يعدها إحدى سمات العقل العلمي الجديد، بل إنه يعدها داخل هذا التقليد ما دامت مكملة للقياسية أو المترية عموما، ولأنها تنتمي إلى مكان تجاوزه المكان الطوبولجي Espace topologique في العلم المعاصر، وهكذا فإن أي حقل اكتشافي جديد يضيء أو يخفي تاريخ العلوم بوتيرات شبه صدفوية واعتباطية، ذلك لأن الاكتشاف يخلق روادا له، أو يجعل مجموعة من الاختلاطات والغموضات تصبح رواسب.

إننا لا نتعجب إذن من كون التاريخ التقليدي لا حتميا، ما دام منتظما بعديا وحسب غائية غير مرئية، ذلك لأن تعقد النسق العلمي باعتباره المرجعية الصادقة للحكم التراجعي يجعل من

الصعب التمييز بين التقليد العلمي وأصوله التي من اللازم تغطيتها عبر التاريخ، وبين التقليد والأصول التي من المستعجل تذكرها، بمعنى آخر يصعب التمييز بين التاريخ الملغى (perimée) والتاريخ المنتقى (Somctiomnée) حيث المصطلحات الباشلارية.

هنا تكمن نقطة الاختلاف بين م. سير، وجاسطون باشلار، فإذا كان باشلار يرى أن تاريخ العلم ينقسم إلى تاريخ «ملغى» وآخر «منتقى»، وأن هذا الأخير هو العلم المعاصر أو العلم المنتصر، فإن م.سير يرى أن التاريخ الملغى يمثل راسبا تاريخيا يمكن إعادة إحيائه وتنشيطه، إلى درجة لا يمكن معها أن نميز بينه وبين العلم الذي تجاوزه فيما قبل؛ لذلك فإن م.سير يريد أن يجعل من هذه النقطة بالذات، أو لنقل من هذه الصعوبة مكانا حيا للتاريخية الرياضية على العموم يتم في تعقل وعقلنة الترابطات وتكسير الالتحامات غير الخالصة في تاريخ العلوم التي تسير نحو الترسب. باختصار: إن هذا المكان الحي للتاريخية الرياضية يمثل النقطة المضيئة للاختراع والاكتشاف، باعتبار أن الرياضي إما أنه يعود إلى الأصول ويهمل التقليد العلمي، وإما أنه يعيد تنشيط هذا الأخير ويترك الأصول جانبا، ففي هذا المكان الحي: «يكون المخترع سيد الزمان والتاريخ، إنه يخترع زمان علمه ومن خلال هذا الأخير زمان التاريخ الذي نريد أن نعيد النظر فيه من بعده»[١١٥]. وبالتالي فإن هذا الرياضي إما أن يقوم بعملية تكسير أو إعادة ربط الديكارونيات المتقاطعة بجميع الطرق الممكنة، لذلك فإن: «تحمل مسؤولية الرياضيانية La mathematicité وتحمل مسؤولية الخلاصية باعتبارها مصيرا حيا، يؤدي إلى موقف أصيل، خاص وحر تجاه التاريخية، بمعنى أن الرياضي عندما يسعى إلى اكتشاف جديد أكثر دقة وأكثر تطورا، وبالتالي أكثر خلاصية، باعتبار أن الخلاصية هي غاية العلم، فإنه يخلق موقفا علميا خاصا به ما دام نسقه يمثل جدة في تاريخ العلم المعني بالأمر، هذا النسق الذي يبرز زمانيته الخاصة تجاه التقليد العلمي، مما يجعل العالم حرا تجاه التاريخية.

٣-٢ : نماذج تاريخ العلوم

إن كل شكل أو اختراع جديد في العلم لا يعني إصلاحا أو ترميما لزمانية معينة أو تكوينا لنمط تاريخي جديد فقط، بل إنه يبرز خاصية اللا تاريخي طالما أنه شكل خالص، إن هذه الخاصية تجعله يتطور في زمان يفرز جميع الأزمنة الممكنة، نظرا لأن اللا تاريخية (Anhistoricité) لا تعني غياب الزمان ولكنها تعني إبراز كل الأزمنة الممكنة: «سواء غير المرتبة أو المحددة والمتضافرة غير الارتدادية، غائية وتراجعية، ومترابطة ومتقطعة، لها أصل أو أصول مرجعية ميتة منسية أعيد النظر فيها أو أسرعت... إلخ»[١١٦]. وبذلك فإن اللا تاريخية تمثل تاريخية شاملة (pan-historicité) أو لنقل زمانية معقدة تتفرع إلى عدة زمانيات. انطلاقا من هذه التعددية يلتجئ م. سير إلى منهج النماذج ليحصر أهم النماذج الزمانية السابقة في

اربعة أنواع من التواريخ ما دامت الزمانية الخاصة بالعلوم يمكن أن تكون إما مترابطة وإما لا مترابطة، كما يمكن أن تقرأ في اتجاه مباشر وغائي، أي من الأصل إلى النهاية، أو في اتجاه معكوس. وهكذا سنكون - حسب م. سير - أمام أربعة نماذج أولية: مترابطة مباشرة ومترابطة تراجعية، ثم لا مترابطة تراجعية ولامترابطة مباشرة. فما خصائص هذه النماذج الأربعة؟

٢-٣-١ : النماذج المترابطة المباشرة: (M.Connesces directes)

تعد هذه النماذج تقليدية، وتختص بالعلم كتقليد. إنها تعبر جيدا عن زمانية الاستنباط أو التسلسل الصارم في تاريخ العلوم، متبعة بذلك طريقا خطيا خاليا من القطائع، لكن السرعة فيه تختلف من تاريخ إلى آخر، كما تمثل هذه النماذج طريقة التواصل التعليمي والتبليغ الدقيق للمعلومات العلمية، وهكذا فإن الرياضيات في نظر م.سير تأخذ معناها الأول الإغريقي كفعل: «تعلم أو يتعلم»، أو هي تمثل مثالا لتواصل شبه كامل بين المتجاورين، مما يزيد تأكيدنا بأن أصلها يكمن في حوار يتصارع فيه المتحاوران ضد قوى الضجيج، ومن ثم فإن قوى الضجيج عندما تندثر تعلن انتصار المتحاورين وبالتالي ظهور الرياضيات، وبذلك فإن شعار الأكاديمية الأفلاطونية: «لا يدخل هنا إلا الرياضيون» يحدد الرياضيات كعالم للتواصل مطهر من الضجيج قدر الإمكان وبالتالي كعالم التقليد الشامل لأقل ما يمكن من الضياعات، كتاريخ علمي تغيب عنه الرواسب والضياعات، وبالتالي لا تتم فيه التجاوزات النسقية. إن هذا التواصل يجعل من التاريخ خطية مترابطة ومن دون قطائع، إنه متواصل يبتعد عن أصله ولا يعود إليه أبدا، كما يسير نحو غائية معينة. وهكذا فإن الامتداد التقدمي لحقل الرياضيات وعملية التطهير التي تحدث في مفاهيمها ومناهجها واتجاهها نحو أفقها يجعلنا نفكر في شكل تطويري مترابط يتمفصل بمراحل معينة، كما هي الحال عند ليون برانشفيك، أو بالأحرى تتمفصل حسب أزمات معينة، كما هي الحال عند أصحاب نظرية المجموعات في أوائل القرن العشرين. «إن هذه المراحل والأزمات لن تكون سوى إعادة تنظيم شامل لمعرفة ملغاة من دون خسائر (من دون ضياع)، وبالتالي فإنها متراكمة باستمرار»[١١٧]. إن هذه المراحل ليست سوى تجميع وإعادة تنظيم لعناصر متفرقة داخل نسق معين، لكن عملية الترييض لاتنصب على ذرات النسق، بل على مجموع العلوم المختلفة. إن النسق الرياضي الجيد، أي العام هنا، هو الذي يظهر كتقطيع سانكروني في لحظة انحراف دياكرونية التاريخ. إن باشلار في نظر م.سير هو الذي لاحظ بأن مفهوما ما عندما يغير معناه فإنه يشتمل على معانٍ أكثر، وحقيقة ذلك تعطى من طرف الفلسفة نفسها. (أفلاطون واللا عقلانيات، ديكارت والهندسة الجبرية، ليبنتز وحساب اللا متناهيات الصغرى، هوسرل وأزمة الأسس»[١١٨]. وبذلك فإن النموذج الأول، أي المترابط المباشر يصبح هنا عبارة عن فواصل أو مراحل في ديكارونية التاريخ للعلوم.

٢-٣-٢ : النماذج المترابطة التراجعية : Modeles connexesà reccurence

يسعى التحليل في النماذج المترابطة التراجعية إلى توضيح أن العلم عامة والرياضيات خاصة لم تكن ولن تكون أبدا في حالة الأصل، إن رغبة العالم في إيجاد لغة جديدة أكثر دقة وسعيه نحو تكوين مثاليات رياضية جديدة يجعلانه يعيد النظر في مجمل المسار العلمي، مما يجعله ممثلا للحظة التأسيس النسقي: «ولهذا فإن الحكم التراجعي ليس تطبيقا تاريخيا فقط، ولكنه خاصة تطبيق إبستمولوجي»[١١٩]. وهكذا فقد تكررت الأسئلة آلاف المرات وبطريقة تراجعية في تاريخ العلوم حول مجموعة من المثاليات الرياضية والهندسية. كالمساواة والضلع والدائرة...إلخ. باعتبارها عناصر أولية وبدائية، ويتم هذا التكرار كما لو كان من الضروري الجمع بين الحركة المباشرة الغائية في تاريخ العلوم والحركة المعكوسة التراجعية فيه، وتم هذا الجمع في خطاطة دائرية أو لولبية تمر دائما بالأصل حتى تتمكن النظرية بذلك من تقوية نفسها: «إننا هنا أمام نوع من نموذج رد الفعل العكسي أو التغذية الراجعة Feed-back لتغذية التضخيم بالرجوع إلى المنبع وتغذية المنبع بالتضخيم»[١٢٠]. إن أصل الرياضيات يتحرى في كل لحظة إعادة بناء النسق، ومن خلالها، مع الإشارة إلى أن هذه الحركة تدرك من داخل النسق، على حين أن تلك اللحظات تظهر تاريخيا من خارج النسق.

يشير م.سير إلى أن هذه التراجعية ليست حركة تاريخ تسجيلي، إذ لا يكفي أن نبرز في لحظة قطائعية ما أن ما يسبقها يمثل خروجا عن ديمومة العلم، وبالتالي نضع ما كان على هذا العلم أن يفكر فيه: «إنها أولا حركة خاصة بالزمانية الرياضية كما هي ما دامت تقدم نفسها كإعادة بنية نسقية مستمرة»[١٢١].

ومن ثم فإن التراجعية التاريخية في تاريخ العلوم ليست سوى النتيجة الثانوية لهذه الحركة الداخلية الأصيلة للنسق العلمي، فالعناصر التي تتكون تعيد النظرفي كلية النسق وتكونه، ولا يتعلق الأمر بإعادة النظر في الشروط المنطقية والأكسيومية فقط، في لحظة إعادة البناء، بل كذلك بشروط التكوين؛ فعند ظهور حساب اللا متناهيات الصغرى Inferni-tesimal لم يكن المشكل يتعلق بالصدق والكذب في الرياضيات أو بالتسلسل المنطقي الصارم، وإنما كان يتعلق بالرياضيانية بأكملها.

إن هذه الحركة التراجعية المنتشرة في النسق انطلاقا من ارتقاءاتها تبرز حسب م.سير وجود أركيولوجيا حديثة تتعلق بالتطورات الحاسمة التي تعري، في لحظة ارتقائها، الأوليات القديمة والبدائية، و من ثم فإن هناك تزامنا بين السير الغائي والتراجعية للأركيولوجيا في مسار تاريخ العلوم، وهنا تبدو أصالة الرياضيات التي تسير نحو غايتها وأصلها في الوقت نفسه وبالفعل نفسه، لذلك يرى م.سير: «أصلا ما هو الأصل نفسه»[١٢٢]، بمعنى أننا يمكن ان نعد أي أصل في أي لحظة من تاريخ العلوم أصلا للرياضيات، مما يثير سؤالا استنكاريا هو:

هل يصح تاريخيا أن الأصل الأسطوري لطاليس وفيثاغورس هو الأصل الأول؟. «إن أصل الرياضيات حاضر في المسار الكلي للتاريخ، إنه أصل قوامه تراجعه. إن العودة للشروط الأصلية تكون تاريخية (تراجع) ومنطقية (أكسيوماتيكي) ومتعالية (تكوُّن)»[١٢٣].

إن أهمية هذا النموذج التاريخي تتجلى في كونه يجمع بين الغائية والتراجعية، إذ التقطيعات التاريخية من الأمام إلى الوراء وتتقدم من الوراء إلى الأمام.

٢-٣-٣ : النماذج اللامترابطة (Modéles non-Connexes)

في هذا المجال سنحاول أن نتحدث عن النماذج غير المترابطة المباشرة (directes)، وعن النماذج اللا مترابطة التراجعية في آن واحد، فنقول إن النماذج التي سبق تحليلها تهمل ظاهرة مهمة وجوهرية في تاريخ العلوم، تتجلى في الحركة الغائية للرياضيات، أي حركتها نحو تخصيصاتها الأولية على العموم، والتي تعد أفقا بالنسبة للرياضيات، إن هذه الأوليات هي الصرامة والخلاصية والدقة التحليلية...إلخ. ومن ثم فإن كل تقطيع نسقي آني يظهر أكثر رياضية من سابقيه، فالسابق لا رياضي لأنه غير خالص، وغامض وقليل الصرامة.

إن أي نسق جديد لا يعيد كل الرواسب التاريخية القديمة، إذ إنه لا يستعرض التقليد العلمي كله، بل بالعكس إنه يختار وينتقي في مسار حركته التراجعية ويترك مفاهيم أخرى، فالرياضيات المترسبة تصبح مجرد حوادث عريضة خاصة كلما كان ترسبها أكثر قدما؛ إنها رياضيات منسية بمعنى حكاية مينون. وبذلك فإن هذه الرياضيات، المترسبة تتقلص إلى تكنولوجيا، أي إلى تطبيق أو عمل عبر حركة التطهير في الرياضيات، بمعنى آخر إنها تصبح أقل رياضية من التي تتلوها: «إن النسق يعمل كمصفاة، إن التصفية الغائية للخلاصية وللصرامة...إلخ تقصي الحفريات»[١٢٤]. ومن ثم فعندما نوزع المكان الإقليدي إلى مكان طوبولوجي ومكان متجهي ومكان متري، وإلى مجموعة التحولات...إلخ، فإنه لايبقى منه سوى التطبيقات العملية المتجلية في هندسة البناء.

يرى م. سير أن خصائص هذه التطبيقات (النماذج) تعين لنا أركيولوجيتين متمايزتين: الأولى تخص الحركة الرياضية، لا تتوقف عن إعادة النشاط إلى أصولها، وتعميق أسسها عبر تكرار تراجعيتها النسقية الداخلية باستمرار، فتبرز مثاليات رياضية بدائية وأولية، لم تكن رياضية فأصبحت كذلك، بمعنى أنها تزرع التاريخية العلمية شيئا فشيئا في الرواسب التي كانت تعد ما قبل تاريخية. كما أن هذه الأركيولوجيا تمنح لغة تعبيرية للرواسب أو المثاليات الرياضية التي لم تكن لها لغة تعبيرية أو كانت لها لغة لكنها غامضة.

أما الأركيولوجيا الثانية فتقرأ العلم أوالرياضيات الماقبل تاريخية بمفاهيمها التي توسيت لأنها لم تعد رياضية أو علمية، بمعنى آخر إذا كانت الأركيولوجيا الأولى تعري الرواسب المنسية وتعيد إحياءها وتصبغها بصفة الرياضية والعلمية، فإن الأركيولوجيا الثانية تتعامل مع

هذه الرواسب بمفاهيمها النسقية الخاصة بها: إن الأولى تراجعية تقرأ الرواسب العلمية انطلاقا من اللغة العلمية المعاصرة، في حين أن الثانية تراجعية كذلك، ولكن تقرأ الرواسب باللغة الماضوية لتلك الرواسب: «إن الأركيولوجيا الأولى محايثة للعلم. أما الثانية فخارجية، إنها تعيد بناء أصل مفقود لمثالية مفقودة: تلك هي الحال بالنسبة إلى المكان الإقليدي: أن الأولى تراجعية وتقدمية في الوقت نفسه، لأنها تجمع بين الحركة المزدوجة للغائية والتراجعية، أما الثانية فلا يمكنها أن تكون سوى تراجعية»[125]. إن غياب الحركة التقدمية في الأركيولوجيا الثانية ناتج عن كون المثاليات التي تتعامل معها لم تعد رياضية، أي أصبحت مجرد رواسب، أما الأركيولوجيا الأولى، ونظرا لأنها تجمع بين الحركتين التراجعية والتقدمية، فإنها تتطابق مع الرياضيات نفسها، باعتبار أن الرياضيات في نظر م.سير تقنية أصيلة للبحث الأركيولوجي، ذلك لأن النسق الرياضي الجديد يقوم بهاتين الحركتين الأركيولوجيتين، فالصيرورة الرياضية هي التي تفرز ما هو قبل رياضي، وخطوات التجديد والتقدم نحو الأوليات الأصلية للرياضيات؛ فعملية الترييض تقودنا إلى ما هو قبل رياضي.

إن هذه النتيجة المتعلقة باجتماع الحركتين التراجعية والتقدمية تحل مشكل الأصل في الرياضيات، انطلاقا من اعتبار الرياضيانية على العموم كزمانية تراجعية وغائية أي تقدمية.

لو انطلقنا من النظرة التراكمية إلى المعرفة لكان من الأرجح الثقة والأخذ بالنماذج المترابطة في التاريخ، لكن خصائص الرياضيات تتطلب عكس ذلك، باعتبار أنها تصفي إرثها وتقليدها أكثر مما تحمله في كليته، إنها تحمله وتصفيه في الوقت نفسه: «وبذلك فالرياضيات تخلص نفسها في فعل تصاعدها، وتمتص نفسها في فعل تراكمها»[126].

بمعنى أن بنية معينة أو نسقا أو مسألة معينة يمكنها أن تجعلنا نستغني عن كثير من النماذج والحسابات والأشكال، إن علم العلم يأخذ مكان العلم نفسه بصفة لا نهائية، ما دام الأول تركيبا يسعى إلى حذف ذلك التبعثر الموجود في المسار العلمي؛ ومن ثم فإن تاريخ الرياضيات في نظر م.سير هو تاريخ نظرية النظرية، أي إعادة النظر في النظريات السابقة، فالحكم التراجعي يبرز كيف أن كل سابق يعد في نظر اللاحق ما قبل علمي، أو لا علمي، وبالتالي فإنه يبرز علما لتكرار أشياء أو ألفاظ لم يكن العلماء يعرفون قولها، وعندما يتمكنون من ذلك يتوقفون عن البحث فيها: إن هذه التكرارات هي إعادة النظر وإعادة التكوين والبناء للأنساق الرياضية والعلمية على مر التاريخ العلمي؛ وهذه الإعادات في البناء النسقي هي ما يصطلح عليه بالاكتشاف أو الاختراع الذي يقوم بفعلين في آن واحد: الأول يعبر به عن تقدم العلم، والثاني هو حذفه وإقصاؤه لحقل معرفي معين؛ يقول م.سير في هذا الصدد: «إن هذا يعني اكتشافا علميا كبيرا، وهو إلغاء وقمع لحقل معرفي ما بالدرجة نفسها التي تكون فيها ترقية للمعرفة»[127].

وهكذا يظهر التاريخ كمتتالية من الوضع داخل الدائرة وكسلسلة من الوضع خارج الدائرة، أعني الدائرة النسقية للعلم التي ليست سوى دائرة تاريخ العلم نفسه، ما دام النسق العلمي هو حامل التاريخ، أو هو التاريخ نفسه. وهذه هي خصائص النماذج غير المترابطة، إذ إنها تطلعنا على معلومات من التقليد العلمي من جهة، وتطلعنا على معلومات من عالم جديد وغريب عن التقليد العلمي من جهة أخرى. لكننا نشير إلى أنه بالإمكان ترجمة السابق إلى اللاحق، أي ترجمة لغة رياضية كالمكان الإقليدي إلى لغة حاضرة كالمكان الطوبولوجي، لكن الحكم التراجعي لا يسمح بالعكس، أي بترجمة المكان الطوبولوجي (اللاحق) إلى المكان الإقليدي (السابق)، لأن الطريق مقطوعة عند التراجع والعودة، ما دام التقاطع بين هذين المكانين فارغا، أو يمكن أن يكون كذلك: «فالحكم التراجعي لا يسير من المكان الطوبولوجي إلى المكان الإقليدي، إنه يسير من الافتراضات الطوبولوجية للمكان الإقليدي إلى إعادة تأويل شامل للمتن الإقليدي»[٢٨]، وبذلك فإن حركة التراجعية لا تتبع طريق الديكارونية العادية للتقليد، والذي يكون دائما خارج دائرة النسق، بل تتبع الطريق العمودية للنسق الرياضي، أي الشروط الداخلية للنسق.

وهكذا فإن إمكان ترجمة لغة سابقة إلى لغة لاحقة في مجال الرياضيات تتم حسب أولية اللغة اللاحقة، لأنها قبلية وبعدية بالنسبة إلى الأولى ما دامت تنخرها وتقطعها وتصفيها حتى لا تترك فيها إلا ما هو رياضي وعلمي، مما يدفعنا إلى اعتبار تطور هذا العلم أو ذاك كمتتالية من الفشل والنجاح في عملية الترجمة هذه، مع الإشارة إلى أن اللغة اللاحقة يمكنها أن تسيطر على مجال أو أكثر كما هي الحال بالنسبة إلى اللغة الجبرية في الرياضيات المعاصرة. انطلاقا من هذا يعرف م سير الاختراع بأنه تطبيق جهوية ما على جهوية أو أكثر مختلفة، أو على الأقل تطبيق ذاتي للنسق على نفسه، وتكون الرياضيات في أزمة إذا لم يتم لها مثل هذا التطبيق؛ ومن ثم فإن كل الأنساق الرياضية هي فن للاختراع؛ إنها ترجمة يعاد فيها النظر في كل لحظة، إنها تاريخ الاكتشافات والاختراعات أو التغطيات. إن هذه الترجمة أو الترجمات تعبر عن فعل إعادة النظر في التقليد العلمي، أي تعبر عن القطائع والفصلات، وبالتالي عن تلك الحركات التكرارية التي تمر، في كل لحظة ترجمة، بالأصل. هذا الأصل الذي رأينا أنه موجود في كل لحظات التاريخ العلمي، ومن ثم لم يعد لفكرة المعجزة الإغريقية قيمة قدسية غير كونها تمثل انطلاقة، نظرا لأن تاريخ العلوم مليء بالمعجزات من النمط نفسه: بما أن المرور بأصل الرياضيات يتكرر باستمرار في سيرورة العلم، وأن أصل الرياضيات لا يوجد في البداية الزمانية، بل في النهاية الزمانية والمنطقية للرياضيات؛ فالرياضيات تسير نحو أصلها أكثر مما تأتي منه.

نستخلص إذن أن النماذج المترابطة في التاريخ تنظر إلى العلم كتراكم معرفي كأنها طبقات توضع كل واحدة فوق الأخرى، كما أنها تنظر إلى الزمان العلمي كتتال كرونولوجي يسير في

خطية مستقيمة، وتنسى أن التراكم المعرفي كما يرى ليبنتز و إنجلز (F.Engelz) يؤدي إلى بربرية تعادل تلك الناتجة عن عدم وجود هذا التراكم المعرفي.

أما النماذج اللا مترابطة بنوعيها فتحاول أن تتطابق مع الطبيعة الجهوية للعلم ذاته، إذ تعبر عن قطائع متعددة من تاريخ العلم، تتجلى هذه القطائع في لحظات إعادة البناء النسقية، أي في لحظات الاكتشافات، فما الزمن النموذج الذي يتبناه م.سير؟ وبالتالي ما الزمانية التي يراها م.سير أكثر ملاءمة لطبيعة النسق العلمي؟

يسعى م. سير نحو تكتيل جميع الزمانيات في زمانية شاملة تتصف بكونها كلية ولا زمانية، أي أنها ليست زمانية معينة ولكنها مع ذلك تجمع بداخلها جميع الزمانيات الممكنة: يقول م.سير في ذلك: «من الآن يجب كتابة التاريخ الذي هو العلم كما هو، أعني تاريخ الزمانية الضبابية والمعقدة داخل زمانية وحيدة وشاملة، ولذلك يجب القيام بثورة ليس لها تمثال. إنها العودة إلى العالم ذاته، أعني العالم الجديد»[١٣٩].

إن نمط التاريخ الذي يقترحه م.سير هو خلاصة لجميع أنواع الزمانيات، ذلك لأن النسق العلمي يتيح إمكان قراءته بأنواع متعددة من النماذج التاريخية. بالإضافة إلى أن كل نموذج يتيح إظهار خاصية معينة من تاريخ العلوم، مما يدفعنا إلى القول بأن م.سير لا يؤمن بالحتمية في تاريخ العلوم، انطلاقا من أن الحتمية ترتكز على القانون التسلسلي للتاريخ، وبالتالي على خطيته ونظامه، يتضح ذلك إذا علمنا أن القوانين في العلوم، التي تمثل خاصية العلمية فيها، تؤدي إلى الحتمية في هذه العلوم، والحتمية هي إغلاق لمسار هذا العلم، لأنها تعبر عن النضج الكامل والنهائي. بمعنى آخر عندما نتحدث عن الحتمية في علم ما فإننا نقول عنه إنه قد حقق غايته وتوصل إلى أفقه الذي كان يسعى وراءه، وهذا غير صحيح بالنظر إلى أي علم في العصر الحاضر. إذن فالحديث عن معرفة أو علم دقيق يؤدي بالضرورة إلى إغلاق الحركة اللا نهائية للزمان، وبالتالي لتاريخ هذا العلم: «إن المعرفة الدقيقة لجزء محدد من الماضي ستساوي (اللا نهائية المفتوحة للزمن المستقبلي)»[١٤٠].

وبذلك فإذا تحدثنا عن الحتمية والقانون في التاريخ، بمعنى أن التاريخ علم، فإننا ملزمون بالتضحية بالبقية اللانهائية من التاريخ كزمان: «إن ثمن التاريخ كمعرفة هو التاريخ كزمن»[١٤١].

إن فكرة القانون، وبالتالي فكرة الحتمية، ناشئة من النظرة التسلسلية إلى التاريخ، أي النظرة إلى التاريخ باعتباره نظاما صارما ومقننا، على أن م.سير يرى العكس، فالتاريخ لاحتمي يجمع بين كثير من الزمانيات ويسوده اللا نظام، انطلاقا من كثرة القطائع والفصلات وإعادات التنظيم الموجودة في مساره، هذا بالإضافة إلى أن الحتمية هي نتيجة للإيمان بالقوانين في التاريخ، هذه القوانين التي تغلق مسيرة المعرفة وتحدها، بعبارة أخرى إن القانون الصارم والحتمية الكاملة هما أفق كل علم ولا يمكن القول بهما الآن، لأن العلوم لم تصل بعد

إلى هذه الدرجة، وربما لن تصلها أبدا لأنها تمثل أفقا يبتعد كلما اقتربت منه العلوم. لكل هذا يقول م.سير: «وهكذا، إذا كان يجب على التاريخ أن يكون علما فعليه أولا أن يتخلى عن ذلك: يجب عليه أن يفعل هذا، إذا كان يريد أن يكون علما ومن أجل أن يكون علما. إن هذه النتائج لا تنتقد إذن التصور العلمي للتاريخ، إنها تساهم في تأسيسه»[132]. على رغم ما يبدو من غرابة في هذا القول إلا أنه يصير واضحا في اللحظة التي نتذكر فيها أن م. سير يتبنى التعددية، وبالتالي اللا حتمية في الزمان العلمي، باعتبار أن النسق العلمي يبرز مجموعة من الزمانيات المختلفة، تعبر كل واحدة عن خاصية في هذا النسق، فإذا تبنى التاريخ النظرة الحتمية، فإنه سيصبح واحديا وخطيا، وبالتالي فإنه سيعلن موته وفشله منذ البداية، بالإضافة إلى أنه سيتعسف على العلم المدروس.

«إن مصلحة تاريخ ما للعلوم هي أن يبرز ثوابت تكرارية وغير مرئية لمعرفة صارمة أو دقيقة، وأن يطفح فجأة على إطارها الإنسيكلوبيدي العادي، وأن ينتشر في كل المواضيع التي نمر فيها باعتبارها عقلا»[133]. هذه هي خلاصة مهمة تاريخ العلوم وهذا هو تاريخ العلوم كبديل كما يطرحه م. سير.

إذا كان م.سير يعتبر تاريخ العلوم مجموعة من لحظات إعادة البناء للنسق العلمي وأن هذه اللحظات تمثل ترجمة بلغة معاصرة للتقليد السابق عليها، فتحتضن بعضه، وتغطي البعض الآخر، مما يجعل هذا الأخير راسبا تاريخيا: بمعنى أن إعادة البناء النسقي لا تمس عنصرا واحدا أو أكثر فقط من النسق، بل تشمل كل النسق العلمي المكون من مسار هذا العلم أو ذاك، وإذا كان التاريخ التراجعي يظهر أن التقاطع بين كثير من البنيات المعرفية يكون فارغا كما هي الحال بين المكان الإقليدي والمكان الطوبولوجي، وإذا كان الحكم التراجعي لا يسمح بالترجمة إلا من اللهجة العلمية السابقة زمنيا، إلى اللغة العلمية اللاحقة، فإن كل هذا يؤكد أن م.سير يؤمن بالقطائع في تاريخ العلوم، وبالتالي يمكن أن نصنفه ضمن هذا التيار.

إذا كان النسق العلمي، أو العلم عموما يقوم بحركتين متزامنتين في لحظات إعادة بنائه، وأعني بهما التقدم والتراجع - كما سبق الذكر - أي التجاوز والقطع مع التقليد العلمي وترقية المعرفة العلمية في آن، فإن ذلك يعني أن النسق يحمل داخله تاريخيته وتاريخه، ومن ثم يمكن أن نعتبر م.سير من رواد التيار الداخلاني في التاريخ للعلوم، إذ يتحدث عن تاريخ العلوم من داخل العلم وليس من خارجه، هذا على الرغم من أنه يتساءل في كثير من الأحيان عن علاقة هذه التشكلة الثقافية (العلم) بباقي التشكلات الثقافية الأخرى[134]، وعن علاقة النظري بالمعيش[135]، أي عما هو وضع العلم داخل التشكلات الثقافية الأخرى كالاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون...إلخ، وكذلك عن نوع العلاقة، إذا كانت هناك علاقة، بين المستوى النظري والمستوى التطبيقي في العلوم، أو بين النظري والمعيش الإنساني؟ على الرغم من هذا فإنه يبقى ضمن التيار الداخلاني، لأنه لا

يتعدى العلم إلى علاقته بالبنيات التحتية، وبالشروط السوسيو - اقتصادية، كما يقوم بذلك المنهج المادي التاريخي.

إذا كانت العلوم لم تصل بعد إلى نهايتها وغايتها الأصلية، لأنها لم تتوصل بعد إلى القوانين الصارمة والدقيقة، ومن ثم فإن حتميتها الحالية غير كاملة وغير مضبوطة، لأن الحتمية الكاملة والمطلقة لا تتحقق إلا في لحظة النضج الكامل للعلوم، فإن العلوم إذن لا حتمية، وعلى التاريخ أن يكون لاحتميا وغير مقنن، لأن الحتمية ستغلقه وتؤدي به إلى الموت والنهاية، مما يدفعنا إلى القول بأن م.سير من الذين يؤمنون باللاحتمية في التاريخ.

هكذا نكون قد تقصينا - إلى حد ما - معالم الجدة والتبعية في نظرة م.سير إلى تاريخ العلوم عموما وتاريخ الرياضيات خاصة.

٤ - استنتاج

لقد قادتنا في مسار هذا القول فرضية أساسية أو لنقل تساؤلا أساسيا يتعلق بمعالم الجدة والتقليد في النظرة الإبستمولوجية لميشيل سير، بمعنى آخر لقد حاولنا أن نبين نقط التجديد وجوانب التقليد في مجموع الإجابات التي قدمها م.سير للإشكالات الإبستمولوجية ولصعوبات تحديد تاريخ العلوم نظريا وتطبيقيا؛ لذلك كان من الضروري أحيانا أن نقوم بمقارنات بين السابق واللاحق، أي بين التيارات الإبستمولوجية السابقة على م.سير كباشلار مثلا، وفكر م.سير نفسه، ومن ثم فقد توصلنا إلى مجموعة من التقابلات يمكن أن نلخصها كالآتي:

أولا: فيما يتعلق بأصل العلوم فإن م.سير، يتخذ موقفا مخالفا لمن سبقوه، إذ يرى أن هذا الأصل موجود في كل لحظات تاريخ العلوم، ويظهر في أثناء كل إعادة تنظيم للنسق العلمي، كما أن الرياضيات قد نشأت من خلال الحوار الأفلاطوني ومن داخل الأسطورة، وهو رأي لم يسبق أن قال به غيره، إذ كان يرى الكثير من المؤرخين والعلماء أن أصل الرياضيات والعلوم قد وجد لدى الإغريقيين، مما مكن هؤلاء من الحديث عن معجزة هذه المعجزة، التي أصبحت موضع تقديس سواء من طرف العلماء، الفلاسفة أو المؤرخين، اعتبرها م.سير مجرد انطلاقة كان بالإمكان أن تحدث في أي بلد أو حضارة أخرى.

ثانيا: فيما يتعلق بالإبستمولوجيا فإن م.سير يقترح ترك مهمتها لكل علم على حدة، بمعنى أن كل جهوية علمية تمثل إبستمولوجيا لمجالها الخاص، مما يؤكد علمية هذه الإبستمولوجيا، وعلى الرغم من الكثير من العلماء والإبستمولوجيين قد دعوا إلى علمية الإبستمولوجيا. إلا أنهم لم يروا إمكان نشوء هذه الإبستمولوجيا من داخل العلم نفسه، بالإضافة إلى ازدواج مهمة هذه الإبستمولوجيا، أي كونها جهوية وعامة باعتبارها تنطبق على الجهوية العلمية وتنفتح على باقي الجهويات الأخرى في الوقت نفسه.

ثالثا: إن العقل العلمي الجديد - الجديد الذي يقترحه م.سير ممثلا للعقل العلمي المعاصر ومبرزا لخصائص العلم الحالي، يمثل تجاوزا للعقل العلمي الجديد الباشلاري، سواء من حيث الموضوع أو النظرية. فإذا كان موضوع العقل الباشلاري هو السائل أو الظواهر الانتشارية والموجة والجسيم، فإن موضوع العقل السيري هو الجسم الصلب لأنه أقل تعبيرا من السائل، كما يحافظ على تاريخه. إذن فباشلار ومن سبقوه كانوا يضعون الموضوع الحقيقي للعلم خارج الدائرة المعرفية للعلم، أما م.سير فقد أعاده إلى وضعه الحقيقي وأعاد له بذلك الاعتبار.

رابعا: لقد مثلت فكرة المرجعية أمرا أساسيا في الفلسفة والعلم خاصة في العصر الكلاسيكي، وذلك ما لم ينتبه إليه الإبستمولوجيون والمؤرخون للعلم، وهي فكرة سادت حتى القرن التاسع عشر عند الحديث عن تصنيف وترتيب العلوم، ونظرا لما تفرزه هذه الفكرة من تناقضات فقد انبرى م.سير لهدمها وبيان تناقضاتها. وقد تم لميشيل سير الكشف عن مثل هذه الفكرة انطلاقا من التحليل الشامل الذي يدعوه باللوجانا ليز Logana lyse في مقابل التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية الذي يقترحه ج. باشلار. ولم نبسط القول في هذه النقطة نظرا لغناها، إذ تتطلب بحثا خاصا بها.

خامسا: إن تصور م. سير لتاريخ العلوم يتميز عن سابقيه، بخاصة ج باشلار، انطلاقا من أن هذا الأخير يرى أن ما يميز تاريخ العلوم هو القطائع والجدل، وأن بداية العلم كانت أعقد من وضعه الحالي، وذلك ما يبرزه التاريخ التراجعي في نظره، بمعنى آخر أن ج.باشلار يرى أن التاريخ التراجعي هو الوحيد المعبر عن طبيعة العلم التقدمية والقطائعية. في حين أن م.سير يبطل هذه النظرة الواحدية، إذ يرى أن النسق العلمي في آنية تقطيعه السانكروني يفرز عددا كبيرا من الزمانيات الممكنة، ويمكن أن تستغل كلها في دراسة تاريخ العلوم، هذا على رغم أنه يرى أن التاريخ اللامترابط التراجعي هو أكثر النماذج التاريخية تعبيرا عن المسار العلمي.

سادسا: إن إمكان تأسيس إنسيكلوبيديا علمية أصبحت واضحة انطلاقا من تفاعل العلوم المعاصرة وتآزرها على خلق علوم جديدة وناشئة، وذلك ما لم يكن يؤمن به الإبستمولوجيون، لأن التبعثر الكبير للعلوم يبهرهم إلى درجة أنهم لم ينتبهوا إلى طبيعة العلاقات ما بين الجهويات العلمية.

1 SERRES.M: HERMES 1: la communication. Ed: point; minuit; paris; p 45.
2 Ibid: p 106.
3 Ibid: p 108.
4 SERRES .M: Genese. paris; 1982, p. 150.
5 SERRES .M: Linterference. paris; 1972; p: 111.
6 SERRES .M: La communication. p: 71.
7 SERRES .M: Genese; p: 169.
8 SERRES .M: Linterference. p: 135.
9 SERRES .M: La communication. p: 69-70.
10 SERRES .M: Linterférence. p: 47.
11 SERRES .M: Genese. p: 170.
12 Ibid: p 171.
13 Ibid: p 172.
14 Ibid: p 218.
15 Ibid: p 137.
16 Ibid: p 47.
17 Ibid: p 65.
18 Ibid: p 60.
19 DESCARTES. R: Regulae 1. trad: G. Leroy.
20 BLANCHE .R: Epistimologie. coll: que sais - je, ED:PUF, paris 1972, p. 70.
21 SERRES .M: Linterference. p: 25.
22 يعني: سيرورة العلم نحو التحقيق الهندسي Le Geometral الذي يجمع كل وجهات النظر المختلفة.
23 Ibid; p: 27.
24 BLANCHE. R: Epistemologie. p: 75.
25 SERRES .M: Linterference. p: 20.
26 Ibid; p: 20.
27 Ibid; p: 20.
28 Ibid; p: 15.
29 لقد فضلت أن اترجم مصطلح: le nouveau nouvel esprit scientifique بالعقل العلمي الجديد - الجديد، ذلك لأن لفظ (جدة) يشير إلى معالم التجديد فقط في العقل العلمي الجديد، فيقع بذلك التباس بين العقل الباشلاري والعقل السيري. أما لفظ المتجدد فيشير إلى سيرورة هذا العقل مع اقتصاره دائما على العقل الباشلاري. لم يبق أمامي إلا لفظ تجديد وهو أقرب إلى المصطلح الذي اخترته، لكنه يشير إلى فعل في بدايته، أي يتضمن مشروعا، في حين أن ذلك غير وارد عند ميشيل سير. فالعلم المعاصر قد كون عقله العلمي الجديد - الجديد كتجاوز للعقل العلمي الجديد الباشلاري. لذلك فإن العقل العلمي الجديد - الجديد هو أكثر تعبيرا وترجمة لمفهوم ميشيل سير.

مع الإشارة إلى أن هذا الأخير يفضل استعمال مصطلحات من هذه الشاكلة مثل: معاصرة - معاصرة وغيرها.

SERRES .M: Linterference .p: 44. 30
BACHELARD .G: Le nouvel esprit scientifique 31
.ED: PUF; paris 1979. 32
BACHELARD .G: La philosophie du non .ED: PUF; Paris: 1983. 33
BACHELARD .G: Le nouvel esprit scientifique. chap: 1,2 et 3. 34
SERRES .M: Linterference .ED: Minuit; Coll: critique paris 1972, p: 10. 35
Ibid: Introduction; p: 33. 36
Ibid; p: 33. 37
Ibid; p: 68. 38
Ibid; p: 70. 39
Ibid; p: 70-71. 40
Ibid; p: 72. 41
BACHELARD .G: Le nouvel esprit scientifique .p: 171. 42
SERRES .M: Linterference .p: 74. 43
Ibid; p: 76. 44
Ibid; p: 77. 45
Ibid; p: 79. 46
Ibid; p: 51. 47
SERRES .M: Linterference .p: 85. 48
Ibid; p: 86. 49
Ibid; p: 87. 50
?????????????????????????? 51
Ibid; p: 91. 52
Ibid; p: 95. 53
SERRES .M: Linterference .p: 98. 54
Ibid; p: 100. 55
Ibid; p: 105. 56
Ibid; p: 108. 57
Ibid; p: 108. 58
Ibid; p: 109. 59
Ibid; p: 110. 60
Ibid; p: 111. 61
Ibid; p: 112. 62

63 Ibid; p: 115.
64 64 - Ibid: p: 119.
65 لقد بسط ميشيل سير القول في الشبكة Le reseau وخصائصها التجديدية كمنهج لدراسة حالة العلوم المعاصرة، والتاريخ للعلوم عموما، في مقدمة كتابه: التواصل، ص ص: ١١-٣٥.
66 SERRES .M: Linterference .p: 135.
67 Ibid; p: 145.
68 Ibid; p: 148.
69 Ibid; p: 152.
70 Ibid; p: 155.
71 Le Roy .E. La pensee mathematique pure. ED: PUF Paris 1960.
72 SERRES .M: La communication .p: 56.
73 Ibid; p: 58.
74 Ibid; p: 61.
75 Ibid; p: 62.
76 Ibid; p: 65.
77 SERRES .M: Linterference .p: 11.
78 Ibid; p: 70.
79 SERRES .M: La communication .p: 69.
80 Ibid; p: 70.
81 Ibid; p: 75.
82 SERRES .M: Linterference .p: 23.
83 Ibid; p: 157.
84 SERRES .M: La communication .p: 76.
85 Ibid; p: 112.
86 SERRES .M: La distribution .ED: Minuit; coll: Point Paris 1977; pp: 17 - 40.
وقد نشر هذا المقال في كتاب آخر هو:
Faire lhistoire. Sous la direction de J. LeGoff e Nora. Ed: Gallimard Paris 1974; T:2 pp: 203-228
وذلك تحت عنوان آخر هو: العلم.
87 Ibid; p: 17.
88 Ibid; p: 17.
89 Ibid; p: 17.
90 Ibid; p: 18.
91 Ibid; p: 18.
92 Ibid; p: 18.
93 Ibid; p: 18.

94 Ibid; p: 18.
95 Ibid; p: 19.
96 Ibid; p: 21.
97 Ibid; p: 22.
98 Ibid; p: 23.
99 Ibid; p: 26.
100 Ibid; p: 27.
101 Ibid; p: 27.
102 Ibid; p: 30.
103 Ibid; p: 18.
104 Ibid; p: 19.
105 SERRES .M: La communication . p: 84.
106 Ibid; p: 84.
107 Ibid; pp: 86-87.
108 Ibid; p: 89.
109 Ibid; p: 90.
110 إن أهمية هذه الأسئلة تكمن في كونها تتضمن وجهات النظر التي تتطابق مع الزمانيات والتواريخ الممكنة، مما يمكن أن يفيدنا في دراسة تاريخ العلوم عند العرب. وانطلاقا من هذه الأسئلة نتساءل عن أسباب توقف العلوم وتغير توجهاتها.
111 Ibid; p: 90.
112 Ibid; p: 91.
113 Ibid; p: 92.
114 Ibid; p: 92.
115 Ibid; p: 94.
116 Ibid; p: 94.
117 Ibid; p: 94.
118 Ibid; p: 97.
119 Ibid; p: 98.
120 Ibid; p: 98.
121 Ibid; p: 99.
122 Ibid; p: 99.
123 Ibid; p: 100.
124 Ibid; p: 102.
125 Ibid; p: 102.
126 Ibid; p: 104.

127 Ibid; p: 104.
128 Ibid; p: 105.
129 Ibid; p: 112.
130 SERRES .M: La Distribution . p: 36.
131 Ibid; p: 36.
132 Ibid; p: 38.
133 Ibid; p: 39.
134 Ibid; p: 17.
135 SERRES .M: La communication .p: 108.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

الترجمة الأدبية
بين قيود النص وحرية الإبداع

د. أحمد حماد (*)

مقدمة: بين الترجمة العامة والترجمة الأدبية

كثرت في العقدين الأخيرين الكتب والدراسات التي تتناول الترجمة بصورة عامة والترجمة الأدبية بصورة خاصة، من عدة زوايا، بعضها نظري منهجي والآخر منهجي تطبيقي، الأمر الذي قد يضعنا أمام ظاهرة جديدة في دراسات الترجمة باللغة العربية، ويدفعنا في الوقت نفسه إلى الوقوف برهة لدراسة أسباب هذه الظاهرة، خاصة أن هناك ضآلة وضحالة في إنتاج الترجمة في مقابل الزيادة المطردة في إنتاج تنظير الترجمة، علما بأن أغلب هذه الكتب والدراسات حينما تصدت لتطبيق ما نظرته أو عرفته بأنه نظرية، لم توفق في التطبيق في كثير من الأحيان، حيث خلط أغلبها بين الترجمة العامة والترجمة الأدبية [1]، مما يعني بالضرورة أن هناك فرقا كبيرا بين التنظير للترجمة وتطبيق التنظير في الواقع العملي.

وعلى كل، لابد أن نفصل بين الترجمة العامة بكل فروعها، والترجمة الأدبية. فالترجمة العامة لها مقوماتها ومتطلباتها التي تتطلبها من المترجم، والتي تشترك مع متطلبات الترجمة الأدبية، لكنها لا تفي لإتمام الترجمة الأدبية، ذلك لأن الترجمة الأدبية لها معاييرها الخاصة التي تنفرد بها، والتي تجعلنا نقول أن ليس كل مترجم بقادر على التعامل مع نص أدبي، لما تنفرد به هذه النصوص من معايير خاصة وبنى لغوية وفنية وسياقات لا تتوفر في الترجمة العامة. فالسياق اللغوي، مثلا، في العمل الأدبي ليس إلا مادة خام لعملية الترجمة، لأن أي نص أدبي يشتمل على سياق آخر، أكثر تعقيدا، وهو العلاقة بين ثقافتين وطريقتين مختلفتين في التفكير والإحساس والتعبير [2]، كما أن النص الأدبي يحمل في داخله شحنة جمالية تضاف إلى مضمونه، ويكتب أحيانا بلغة معقدة يصعب على المترجم التعامل معها، حيث يكتب النص الأدبي عادة بلغة بعيدة عن مستوى اللغة العادي وأشكال

(*) أستاذ اللغة العبرية وآدابها - جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية

الصياغة المألوفة. ومن ثم لابد من معايشة المترجم للأعمال الأدبية، حيث تعد هذه المعايشة شكلا من أشكال الانسجام الذي يمكنه من نقل الأصوات والكلمات والجمل والصور. وباختصار كل ما في النص من عناصر جمالية، بأكبر قدر من الأمانة والانسجام بين صاحب العمل وترجمته[٣].

وبالتالي يمكن القول إن الترجمة الأدبية هي في أحد جوانبها لقاء عاطفي، وتجاوب كلي بين المترجم والنص الذي يعكف على ترجمته. لذا فإنه لا يكفي أن يكون المترجم ممتازا لكي يوفق في نقل الأعمال الأدبية إلى لغة أخرى، لأنه في حاجة إلى شيء آخر هو موهبة الفنان المبدع ذاته الذي أنتج النص الأدبي. فإذا كان الأديب قد أبدع النص في لغته الأصلية، فلابد أن يبدع المترجم النص في لغة الترجمة، ونحن لا نعني بالإبداع في الترجمة هنا مستوى الإجادة، فمن البدهي أن يكون المترجم على مستوى عالٍ من الإجادة، ولكن ما نعنيه هنا هو الإبداع الفني، أي إجادة رسم الصورة الأدبية في لغة الترجمة إلى الحد الذي يجعلنا نتبهر بها، ونشعر من خلالها بمعاناته كفنان مبدع عانى في رسمه لهذه الصورة أو تلك.

ومن ثم فإن المترجم الذي يتعامل مع عمل أدبي ويتصدى لترجمته يحتاج بصفة خاصة إلى تملك القدرة على تحليل النص الأدبي ورؤية النص من الداخل، إضافة إلى «الإدراك الأدبي للنص» على حد قول سيلين. زنس، S. Zins التي ترى ضرورة استيفاء مترجم النص الأدبي لأربعة شروط هي:

١- إتقان اللغة الأجنبية.
٢- إتقان اللغة التي يترجم إليها النص.
٣- القدرة على التحليل والإدراك الأدبي.
٤- رؤية النص من الداخل.

ولعل الشرط الرابع هو أصعب شيء يمكن تحديده في عملية الترجمة. لكنه أيضا النقطة التي يتقرر عندها إبداع النص، ويتضح عندها أيضا أن الترجمة فن[٤].

وإذا كانت الترجمة هنا وفقا لهذا التعريف، فلابد أنها تحتوي بصورة أو بأخرى على عنصر الإبداع. وهنا تتقاطع عملية الترجمة الأدبية مع الإبداع. ولعل أكثر التعبيرات مصداقية، والتي تقودنا إلى حقل الإبداع في الترجمة هو التعريف القائل بأن «الترجمة هي تأويل نص لغوي بكلام من غير لغته[٥]».

وإذا كان المترجم - وفقا لهذا التعريف - هو مؤول النص، فإنه بهذه الصفة يحتل مكانا مركزيا في عملية الترجمة. وتأويله للنص يمنحه الحق في أن يضفي عليه من ذاته، أو وفقا لفهمه الخاص له، وبالتالي إما أن يرتقي بالنص المترجم إلى حالة الإبداع المجدد، أو يخفق في الوصول إلى هذه الحالة. فلا يعتبر عمله هنا ترجمة، لأنه لم يوفق في إعادة اكتشاف النص المصدر وإبداعه من جديد في النص المترجم.

ولابد من الإشارة هنا إلى أننا نهدف من هذه الدراسة إلى الوقوف على ما لدى المترجم، الذي يضطلع بالترجمة من لغات أخرى إلى لغته الأم، ومعرفة مدى التزامه بالنص الأصلي، وإلى أي مدى حاول أن يبدع وأن يضفي من ذاته على النص.

ولقد اخترنا الترجمة عن العبرية كنموذج تطبيقي، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب، لعل أهمها، أن أغلب الدراسات التي تعرضت لموضوع الترجمة اعتمدت اللغة الإنجليزية كنموذج تطبيقي، واعتمد بعضها اللغة الفرنسية، لأن هاتين اللغتين هما الأكثر شيوعا، وبالتالي فإن النماذج التطبيقية التي نعتمد عليها جميعا في دراسة ما لدى المترجم وما قدمه لنا في ترجمته، هي في أغلبها من مجموعة اللغات الهندوأوروبية، ويتم تطويعها للترجمة إلى اللغة العربية وهي كما نعلم لغة سامية، تختلف اختلافا بينا في بنيتها وتراكيبها اللغوية، بل وحتى في استخداماتها الأسلوبية عن اللغات الهندوأوروبية.

لذا، فإننا في هذه الدراسة سنحاول إجراء تطبيق آخر، حيث ستتم المقابلة بين لغتين من مجموعة لغوية واحدة، العبرية كلغة مصدر والعربية كلغة ترجمة ولغة هدف، وكلتاهما من مجموعة لغوية واحدة، اللغات السامية. لذا فإنهما متطابقتان في كثير من البناءات والتراكيب والأسلوب، ناهيك عن الانتماء في بنيتهما الثقافية والحضارية إلى خلفية واحدة أو بصورة أكثر دقة، متقاربة إلى حد بعيد، الأمر الذي يضعنا أمام مفاهيم ومعايير جديدة تختلف في كثير من الأمور عن مفاهيم ومعايير المقارنة بين السامية والهندو أوروبية. مع أننا نضع في اعتبارنا أيضا أن العبرية - كلغة مستحدثة - طوعت نفسها كثيرا لمفاهيم ومعطيات مستقاة من اللغات الهندوأوروبية، فصارت نمطا وسطا بين السامية الصرفة والسامية المطعمة بالهندوأوروبية.

ولم يقتصر الأمر على اختلاط اللغة العبرية السامية باللغات الهندو أوروبية، بل تعداه إلى النماذج مع العديد من الثقافات الأوروبية والسلافية وانصهرت معا لتقدم لنا في النهاية أدبا عبريا يعد مزيجا من كل هذه الثقافات، فنجد مثلا في البناءات الأدبية العبرية العديد من التراكيب السلافية والإسبانية، إضافة إلى كثير من التراكيب الألمانية والإنجليزية، ناهيك عن التراكيب العربية التي ظهرت أخيرا في هذا الأدب، بعد قيام دولة إسرائيل. الأمر الذي يضع المترجم أمام معضلة ترجمة المصطلح أو التركيب اللغوي داخل إطاره الثقافي الأصلي أو فصله عنه «وعبرنته» داخل الإطار الثقافي العبري أو نقله إلى الوعاء الثقافي العربي. وسوف نحاول التعامل مع كل هذه الإشكالات في متن الدراسة.

يضاف إلى ذلك سبب آخر، نرى أنه من الأهمية بمكان، في دفعنا إلى دراسة ما لدى المترجم العربي عن العبرية، وهو ضآلة عدد المترجمين عن العبرية، وبخاصة من تصدوا منهم لترجمة الأعمال الأدبية، مع اتساع الرقعة الجغرافية التي يوزع عليها هؤلاء المترجمون مما يصعب معه متابعة ورصد كل الأعمال التي ترجمت عن العبرية إلى العربية. إضافة إلى اختلاف المدارس وتباينها نتيجة لهذا الاتساع الجغرافي والاحتكاك الثقافي.

وربما كان أول اهتمام بترجمة الأدب العبري إلى العربية من لغة المصدر، وليس عبر لغة أخرى، تلك المحاولة التي قام بها سالم الداوودي، سكرتير المحكمة اليهودية الربانية في القاهرة الذي ترجم رواية

أبراهام مابو «محبة صهيون» وظهرت في طبعتين، الأولى عام ١٨٩٩، ثم ظهرت في جزءين عام ١٩٢١ و١٩٢٢ وهي مليئة بالأخطاء اللغوية والأسلوبية[٦]. وفي عام ١٩٩٤ ظهرت ترجمة روايتين في القاهرة عن الدار العربية، تلى ذلك في عام ١٩٩٥ صدور ثلاثة أعداد من مجلة إبداع خصصت لترجمة الأعمال الإبداعية العبرية ودراسات الأدب العبري. إضافة إلى بعض الجهود الفردية المتناثرة عبر الرقعة الواسعة التي تصعب مهمة الرصد.

وهناك عامل مهم أثر في تقلص دور حركة الترجمة عن العبرية، وهو إحجام دور النشر عن نشر الأعمال الأدبية المترجمة عن العبرية، ويكفي أن نعرف أنه قد جرت في مصر محاولة لنشر الترجمات الأدبية عن العبرية، قامت بها الدار العربية للنشر، لكن لأسباب غير معلومة توقفت هذه الدار عن النشر بعد نشرها عملين مترجمين فقط. هذا مقارنة بالجهود التي بذلت في إسرائيل لنشر وتشجيع حركة الترجمة عن العبرية، فهناك مؤسسة شبه رسمية تشجع وتتبنى الترجمة عن العبرية وبخاصة الترجمة الأدبية، وهي المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري.

وعلى أي حال، فإن ما يعنينا هنا الآن هو الإشارة إلى أننا سنقصر هذه الدراسة على دراسة أنماط الترجمة النثرية دون الشعرية، على الرغم من أن الإبداع في الترجمة يتجلى في أبهى صوره في ترجمة الشعر. لكننا استبعدنا دراسة النماذج الشعرية لأسباب نذكر منها أن ترجمة الشعر، كما هو معروف، تتطلب قدرات خاصة جدا في المترجم، مما حدا بالكثيرين إلى القول بأنه لا يستطيع ترجمة الشعر إلا شاعر. إضافة إلى أن أغلب الترجمات الشعرية عن العبرية والتي توفرت لدينا لا تخدم هدفنا وهو دراسة حقل الأبداع لدى المترجم، ولكونها أيضا نماذج قليلة لا تساعدنا كثيرا في الدراسة الموضوعية.

وسوف لا نضع تصورنا للترجمة المثالية في مناقشتنا للتراجم التي قدمناها كنماذج، ذلك لأننا لسنا بصدد البحث في تقييم الترجمة كترجمة وإنما نحن بصدد البحث عن تقييم الترجمة لاستخراج ما أبدعه المترجم فيها.

المترجم وصعوبات النص

قبل أن نتحدث عن صعوبات النص ومواصفات المترجم الناجح ومهامه في التصدي للنص المراد ترجمته، لابد من الإقرار أولا بحقيقة أن المترجم مظلوم في كل دراسات الترجمة. فلو أجاد الترجمة، فهذا واجب لا يستحق عليه الثناء، ولو أخفق، فلابد أن تشهر في وجهه السيوف وتسن الرماح لقتله والقضاء عليه. فلا أحد يدرك حجم المعاناة التي يعانيها المترجم وهو يتعامل مع النص، حيث لا تكفي إجادته للغة وحسن استخدام المعاجم، بل هو في حاجة إلى شيء آخر يفوق ذلك بكثير. إنه يقوم على عملية إعادة خلق للنص من جديد وإعادة زرعه في بيئة غير بيئته وحضارة قد تختلف كلية عن حضارته، ويمكن أن نشبه عملية الترجمة هنا بعملية زراعة الأعضاء في الجسم البشري، فإذا لم تعد إعدادا جيدا ليتقبلها

الجسم الجديد ضمن أنسجته لفظها واستبعدها. لذا فالمترجم هنا، مثله مثل الطبيب الجراح، عرضة لأن تنجح عمليته وعرضة أيضا لأن تخفق، ولا جناح عليه فيكفيه أجر الاجتهاد في حال فشله، ولابد من شكره والثناء عليه إذا وفق.

ولقد اختلف كثير ممن عرفوا الترجمة ووضعوا الأسس التي يجب أن يسير عليها المترجم ليقدم ترجمة ناجحة وجيدة. فمنهم من عرَّف واجب المترجم بقوله «المترجم ملزم باحترام العناصر التي اختارها الكاتب الأصلي، كما أنه لا يسمح له بترك بصماته الذاتية على العمل الذي يقوم بترجمته»[٧] بينما يقول تعريف آخر «يتسم موقف المترجم من النص بالذاتية، وينبغي عليه أن يترك بصماته الخاصة على النص، شأنه في ذلك شأن الفنان المبدع تماما. وبالتالي لابد أن يتمتع المترجم بقدر من الحرية أمام النص الذي يترجمه، فحتى إذا راعى الدقة، فباستطاعته «التصرف» في النص الأصلي بطريقة ما، حذف شيء هنا وإضافة شيء هناك، بل وباستطاعته أيضا إعادة كتابة النص في صياغة جديدة، بدون أن تترتب على ذلك أي آثار سلبية»[٨].

وهكذا فإننا نجد أنفسنا أمام تعريفين متناقضين تماما، حيث يقودنا أحدهما إلى عدم إضفاء ذات المترجم على النص، بينما يقودنا الآخر، وبوضوح تام، إلى ضرورة ترك المترجم بصماته على النص.

ونحن نرى أن التعريف الثاني هو أقرب ما يقودنا إلى حقل الإبداع ويضعنا على أولى أعتاب مشاركة المترجم في إبداع النص.

وإذا كان تعريف س. زنس للشروط الواجب توافرها في مترجم العمل الأدبي قد حدد ضرورة توفر القدرة على التحليل والإدراك الأدبي ورؤية النص من الداخل، فإننا يمكن أن نضيف إليهما بعدا جديدا لابد من توفره في من يقوم على الترجمة الأدبية وهو امتلاكه لجمل الوعاء الثقافي والحضاري الذي نهلت منه اللغة التي يترجم عنها، حتى يتمكن من الوقوف على البنى التحتية للنص والمعايير المتحكمة فيه. وهنا تكمن الصعوبة الأولى التي يواجهها مترجم النص الأدبي العبري، فكما أسلفنا من قبل يضطر المترجم هنا إلى التعامل مع أنساق وسياقات مختلفة ومتعددة استمدت جذورها من ثقافات متباينة وانصهرت معا في الوعاء اللغوي العبري، الأمر الذي قد يعوق المترجم كثيرا ما لم يكن مؤهلا تأهيلا خاصا لمواجهة هذه الصعوبة. أضف إلى ذلك أنه لابد أن يكون المترجم متذوقا للأدب، دارسا للمفاهيم النقدية، واقفا على فنيات العمل الأدبي. فإذا كانت اللغة هي البنية الأولى التي يتعامل معها المترجم فنحن لا نستطيع حصر خصائص اللغة التي يكتب بها الأدب، لأنها ليست لغة واحدة، بل هي تتفاوت من نوع أدبي إلى آخر، ومن عصر اتخذ فيه هذا اللون شكلا معينا إلى عصر آخر تغير فيه هذا الشكل، ولأن العمل الأدبي نفسه قد يتضمن ألوانا مختلفة من المستويات اللغوية[٩].

فالمترجم الذي يتعامل مثلا مع نص مسرحي لا يحاول تقديم المعنى فحسب (حسب تفسيره الخاص ومفهومه)، ولكنه يحاول أيضا أن يلبس ذلك المعنى ثوبا عصريا، أي أن ينشئ من الألفاظ قناة

تواصل تنفذ إلى قلب الجمهور وعقله. وهذا لا يتأتى إلا باستخدام اللغة التي يستخدمها الجمهور في واقع الحياة، إن لم يكن في الحديث اليومي، ففي الكتابة والقراءة - لغة الفكر والإحساس[10]. لكن هذا لا ينطبق على ترجمة الشعر، التي تتطلب من المترجم تعاملا من نوع آخر، حيث يضطر إلى المحافظة على الإيقاع الشعري، والعمل على توصيله للقارئ في النص المترجم بالضبط الإيقاعي نفسه الذي وصل به إلى القارئ في النص المصدر.

وأسوأ ما يمكن أن يفعله المترجم هو محاكاة بناء العبارات في النص المصدر، فليس هدف الترجمة أن يشعر القارئ أنه يقرأ نصا أجنبيا، بل العكس هو الصحيح، فترجمة الأسلوب معناها الاحتفاظ بروح النص من وجهة نظر اللغة الهدف. وهذه الروح هي ما نسميه أحيانا بالنغمة[11]. وكثيرا ما يصعب على المترجم تحديد النغمة في النص الأدبي، حيث أن تحديد النغمة(أي موقف الكاتب من المادة الأدبية) أمر عسير منذ البداية، فما بالك بترجمتها من لغة إلى أخرى تختلف في تقاليدها الأدبية وفي جمهور الهدف[12]. كما أن المترجم لا يحاكي الأبنية اللغوية الواردة في النص المترجم، لكنه يهدف إلى نقل روح أسلوب الكاتب في النص المصدر إلى النص المترجم. ولابد هنا من أن نفرق بين مفهوم الأسلوب من الناحية اللغوية البحتة ومفهومه من الناحية الجمالية العامة. فالأسلوب لا يقتصر على أبنية الجمل والعبارات، بل يتعدى ذلك إلى الأعراف والمعايير الأدبية السائدة التي تتحكم في الأبنية اللغوية.

كما أن صعوبة الترجمة الأدبية لا تقتصر على المستويات الدلالية للألفاظ، بل تتعداها إلى إدراك السياق الثقافي لكل منها، إذ إن اختيار المترجم للفظ الذي يراه أقرب إلى المعنى يتوقف على إلمامه بالتراث الأدبي للغتين... والمترجم الذي يراعي هذه الأنساق إنما يقوم بجهد على أعمق المستويات في مجال الأدب المقارن، فالعمل المترجم سجل لتفسيره هو للأدب الذي نقل عنه، أي أنه سجل لتفسيره للأدب الأجنبي في إطار لغته الأم[13]. وبالتالي فإنه يمكن القول أن المترجم يتعامل في المقام الأول مع الشيفرة الأدبية، أي مجموعة القواعد والأعراف السائدة في تراث معين. فالمترجم الذي يهدف إلى توصيل المعنى الإحالي فحسب، سينصب اهتمامه بطبيعة الحال على قواعد وأشراط الإحالة - أي التركيز على إحالة قارئ النص المترجم إلى الأشياء نفسها التي يحال إليها قارئ النص الأصلي، وهو ما يعرف بالترجمة التوصيلية[14].

وقد يخلط المترجم بين الأمانة في الترجمة والحرفية في الترجمة. فالأمانة تتطلب نقل النص روحا ومعنى وصدقا وتعبيرا، أي أن يكون النص المترجم هو المعادل الموضوعي للنص الأصلي، بمعنى أنه يجب أن ينسجم النص مع روح الكاتب قلبا وقالبا، وأن يراعي المعنى الذي يقصده الكاتب[15]. ولعل مهارة المترجم وحرفته تكمنان في الحس الترجمي الذي يضبط علاقة النص المصدر بالنص الهدف، بحيث يعرف متى يلتزم النص التزاما حرفيا ومتى وكيف ولماذا يخرج عنه. وهذا هو الجانب الفني في الترجمة والذي تصعب صياغته في قوالب جامدة، بل هو موهبة تصقلها الخبرة والممارسة. إذن

فالمترجم كاتب مبدع، ومستمع يقظ وقارئ واسع الاطلاع، أمين يجهد نفسه كي يضيق فجوة الاتصال بين القارئ والكاتب[16]. لكن هذا الجانب الفني في الترجمة لا يجعلها تتخلص من ثوبها الاجتماعي من خلال ادعائها بأنها فن، فالإشارة إليها على أنها فن لا تغير جوهريا من اعتبارها نشاطا نصيا عبر اللغات والثقافات. فعملية الترجمة هي بصورة أو بأخرى عملية لإصدار نص مستقر اعتمادا على نص مستقر آخر[17].

ومن بين صعوبات الترجمة أيضا عجزها عن نقل كل ما في الأصل من خصائص وسمات فكرية وادبية. إذ ليس من الممكن لأي إنسان أن يحتفظ في لغة غير لغته بكل ما في العمل الأدبي من عواطف وصور ولفتات تعبيرية وخصائص أسلوبية. ولقد أشار الجاحظ إلى شيء من هذا القبيل حينما قال إن الترجمة لا يمكن أن تؤدي كل ما في الأصل بأمانة[18]. وربما كان هذا أيضا هو مصدر المقولة الشائعة بأن الترجمة خيانة للنص المصدر.

ولهذه الشكوك ما يؤيدها. فالفروق بين اللغات من حيث دلالة الألفاظ وأنماط الجمل وعلاقات عناصر الجملة ووظائف الأدوات ... إلخ من الكثرة والتنوع، بحيث لا يمكن لمعنى من المعاني أن يؤدى بلغة غير اللغة التي عبرت عنه أصلا، من دون أن يلحقه تغيير أو تبديل أو تحويل أو تحوير[19]. فيكفي أن نورد نموذجا واحدا على تعدد المعاني الدلالية للفظة واحدة في اللغة العربية. فلو جاءت مثلا كلمة الحب في لغة أجنبية لوجدنا المقابل لها في اللغة العربية واحدا مما يلي: حب - ود - عاطفة - عشق - محبة - تشيع - شوق - حنين - جنس - وئام - وفاء - إعزاز ... إلخ[20].

ومن المعروف أن المراحل التي تمر بها الترجمة هي ذاتها المراحل التي يمر بها العمل الأدبي، وبعبارة أخرى، إن النص الأدبي المترجم هو نص أدبي جديد. وبالتالي إذا أردنا للنص المترجم أن يكون أدبيا فلا بد أن يتضمن قيما أدبية موازية لتلك الموجودة في النص الأصلي، وعليه يكون من الضروري لمترجم النصوص الأدبية أن يكون أديبا، أو على الأقل متذوقا للأدب، لكي يبدع شيئا يقرأ كأدب، وحيث يمكن أن يضاف إلى تراث أمته الأدبي[21]. وبالتالي لابد أن يقوم مترجم النص الأدبي بتحليله إلى عناصره الرئيسية حتى يتمكن من الدخول إلى بنيته التحتية. وتحدد هذه العناصر في النقاط التالية: الجوهر - النص الداخلي - النص - القرينة.

والنص textuality هو المحصلة المتأتية من تحويل اللغة السائدة لحضارة معينة إلى لغة أدبية تنتمي إلى تلك الحضارة ذاتها. أما القرينة contextuality فهي تضمين النص بعض ملامح الخلفية الاجتماعية والحضارية. والنص الداخلي intertextuality هو تحويل بعض المفاهيم والأنماط الأدبية إلى قضايا شكلية بحتة. وبالتالي فإن مهمة المترجم، من هذه الزاوية، أبعد ما تكون عن إحلال لغة محل أخرى، فهو بفضل ما يتمتع به من موهبة أدبية، يقوم بتفسير هذه العناصر في ضوء الظرف الجديد وتحويلها إلى نص مولد. وعلى النص الجديد أن يكون مقابلا للنص الأصلي وليس نسخة طبق الأصل منه[22].

وهنا يمكن اعتبار مترجم النص الأدبي شبيها بمبدع النص، لأن كلا منهما يرمي إلى تحويل الـ genotext (الذي يتكون من المواقف المتصارعة التي تواجه الكاتب ومن الخلفية الاجتماعية والحضارية له والنماذج الأدبية واللغة التي يستعملها) إلى phenotext (الذي يتكون من الجوهر والقرينة والنص الداخلي). ويجري هذا التحويل في عقل الكاتب عندما يشرع في الكتابة. وبعد إنجاز الكاتب عمله يكون هذا العمل جزءا من حضارة ومجتمع الكاتب نفسه. وتمر الأنماط الحضارية التي تمد الكاتب بالمادة الكتابية والتي أسميناها genotext في طريق التغير لتنتج pheno-text الذي قد يمد بدوره كاتبا آخر بمادة كتابية (أي يتحول إلى genotext من جديد) وهنا يأتي دور القارئ الذي يربط العمل الأدبي بالحضارة التي أنتجت ذلك العمل. وبالتالي فإن الأدب في جوهره هو محصلة التعاون القائم بين المبدع (الكاتب) والمتلقي (القارئ). ويكون هذا التجاوب مسؤولا عن إضفاء الصفة الأدبية على العمل المنتج[٢٣].

وإذا كان المترجم ملزما باحترام العناصر التي اختارها الكاتب الأصلي فإن التزامه هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن يتحول المترجم إلى قرد، على حد تعبير كونترو[٢٤] فهو التزام محكوم بحتمية الوصول إلى القارئ بما يمكن أن يفهمه ويتجاوب معه، وفقا لتكوينه هو، وليس وفقا لتكوين القارئ في النص المصدر. ففي حال تكوين القارئ في الأدب العبري، نجده كما سبق القول متعدد الثقافات والخلفيات الاجتماعية والحضارية، فإذا جاء في نص أدبي مثلا تعبير «كعب أخيل» فإنه سيفهمه دون شرح أو تفسير. أما إذا نقلنا هذا التعبير كما هو إلى القارئ العربي، فلا نظن أن أغلب قراء العربية سيفهمونه من دون إضافة هامشية لشرح محتواه، ناهيك عن أن هذا التعبير لا يعني شكله الذي ورد به وإنما هو استعارة مكنية لتعبير آخر، وكذلك أيضا تعبير «عبور نهر الروبيكون».

ولذلك، فإن اللغويات المقارنة تفترض ضمنا أنه يجب على النص اتباع جميع المظاهر النحوية واللفظية والمعايير الأخرى للغة المستقبلة. وأي ابتعاد عن سمات اللغة المستقبلة أو سياقاتها أو بيئتها هو خطأ في الترجمة. ووفقا لذلك تصبح الغاية القصوى تقليدا للأسلوب والسمات النصية وإخفاء كل أثر للغة المصدر. وبالتالي يلبس النص المترجم كل ثوب تلبسه اللغة المستقبلة بألوانها وزخارفها[٢٥].

وربما يقودنا هذا إلى الإقرار بأن الترجمة هي - بصورة أو بأخرى - محاولة لنقل الآخر إلى الأنا. ويتجلى ذلك في فهم الوسيط (المترجم) لكل مكونات الآخر قبل أن يعمل على نقلها إلى الأنا. لكنه في الوقت نفسه يجب أن يكون على حذر تام من الانزلاق إلى التحيز، سواء إلى الآخر أو إلى الأنا، أي أنه يجب أن يكون أمينا بكل ماتحمله هذه الكلمة من معانٍ، أمينا في نقل كل مالدى الآخر وأمينا في إيصاله وإفهامه كاملا للأنا، وهو مسؤول مسؤولية كاملة عن ذلك، وأي انتقاص في هذا الدور هو ابتعاد عن جوهر الترجمة.

لكن هذا يتطلب منا أولا الإقرار بأن المترجم يتعامل مع نظامين: نظام تحتويه لغة أجنبية، ومع العمل الإبداعي للأديب، الذي يجسد تمكن هذا الأديب من لغته وحرية التعبير بها. وعلى هذا فإن

اللغة التي يتعامل معها المترجم، إلى جانب خصائصها كنظام متكامل، تستخدم للتعبير عن فكر وخيال الأديب في حدود ما هو مألوف في بيئته اللغوية. الأمر الذي يزيد من الصعوبات أمام المترجم [٢٦].

وهنا نرى ضرورة توفر عنصر الإلهام لدى المترجم حتى يتمكن من نقل روح النص، فبدونه تبدو الترجمة ميتة لا روح فيها.

والفرق بين الترجمة الملهمة والترجمة الاعتيادية كالفرق بين الشعر والنظم. والمترجم الملهم ينبغي أن يكون ما كان عليه إبراهيم المازني حينما وصفه العقاد: « استطاع بترجمته أن يرد كلاما أصيلا كأنه لم يكتب من قبل ذلك بلغة أخرى، ولم يصدر عن قريحة سابقة. فقد كان يترجم الكلام بسليقته قبل أن يترجمه لفظا ومعنى، فيحس به كما جاش به صاحبه، ويعبر عنه بعد ذلك كأنه ينقل من حسه وخياله [٢٧]. وينطبق هذا أيضا على ترجمة فيتزجرالد لرباعيات الخيام، التي حققت في ثوبها الجديد نجاحا وقبولا لدى المتلقي جعلها تدرج الآن ضمن بنية الأدب المتلقى. وكذلك أيضا ترجمة أحمد رامي للرباعيات عن الفارسية الى العربية.

وإذا كنا قد قلنا إن المترجم ما هو إلا مفسر للنص، وتفسيره له هو الذي يحدد طبيعة المعنى الذي يترجمه ويقدمه للقراء ليقرأوه بلغة غير لغة النص المصدر، لذا فإننا حينما ندرس النصوص المترجمة، فإننا ندرس ما ينتجه المترجم من خلال حكمه هو على النقاط المختلفة، ومن خلال عمليات لغوية مطردة ومنتظمة يقـوم بها، وتفرضـها طبيـعة التركيب اللغوي للغات معينة [٢٨].

وإذا كنا قد اتفقنا على أن المترجم، وهو عنصر رئيسي في الترجمة، مؤول للنص، بمعنى أنه يضفي عليه فهمه الخاص له، فإننا نكون قد بدأنا نتجه نحو عنصر إبداع المترجم.

وإذا كان هناك اتفاق على المراحل التي تمر بها عملية الترجمة وهي (تأويل لغة المصدر - التأويل بلغة جديدة - الصياغة - التنقيح) فهناك مرحلتان منها تتعلقان بتأويل النص المترجم وهما: ١- تأويل لغة المصدر ٢- التأويل بلغة جديدة.

وينقسم تأويل لغة المصدر إلى مرحلتين: الأولى تأويل النص المصدر (ويتمثل في إعطاء النص قراءة يفترض المترجم مناسبتها للنص في نحوه ومعانيه ومفرداته وجمله وفي السياق النصي والاجتماعي لمعانيه). ويقوم هذا التأويل على تحليل النص اللغوي على مستويات مختلفة تبدأ من تحليل رموز الكتابة أو الأصوات ثم تحليل معاني المفردات والوظائف النحوية للكلمات وعلاقاتها ضمن جمل. وإذا كانت عملية التأويل النصي عملية تحليل وتركيب على مستويات لغوية مختلفة، فإن المهم هنا أن المترجم هو مؤول النص المزمع ترجمته. وتفسيره للنص المصدر سيترك بصماته على النص المترجم. فبين النص الأصلي والنص كما فسره المترجم فرق شاسع، لا يدركه المرء إلا إذا دخل في التفسيرات المختلفة المقترحة حول نقطة معينة في نص ما.

أما مرحلة التأويل بلغة جديدة فهي أهم مرحلة في عملية الترجمة، لأنها أس الترجمة، فلو تمت دراسة كل اللغات وكل نصوصها من جميع الزوايا وعلى مستويات عدة، في كل لغة على حدة من دون

القيام باجتياز الحدود والحواجز بين لغة وأخرى لما كانت هناك ترجمة. وربما كان هذا الانتقال عبر حدود اللغة هو ما يجعل الترجمة ظاهرة لغوية فريدة ومستقلة[29].

لذا فإنه يمكن القول إن الترجمة لابد أن تحمل طابع المترجم وتفرده - مختلفين في ذلك مع بعض التعريفات السابقة - لكونها تعبر عن تأويله للنص المصدر أولا، ولكونها ناتجة عن تأويله له بلغة جديدة ثانيا، ناهيك عن أنه خلال عملية التأويل يسقط من ذاته على لغة الترجمة ونص الترجمة.

ويجب ألا يتبادر إلى أذهاننا هنا أنه إذا كانت عملية الترجمة ما هي إلا تأويل المترجم للنص المصدر، وبالتالي فإنها تخلصت من قيود النص الأصلي، فإنها - على الرغم من كل ذلك - مازالت مقيدة بالنص الأصلي لأنها تمر عبر أفكار وتعبيرات موجودة في النص المصدر، الأمر الذي يحصر عنصر الإبداع في الترجمة في العودة إلى النص الأصلي والمرور عبره لتوليد أفكار وكلمات النص المترجم، فالكاتب الأصلي يخلق المادة ويعطيها الشكل. أما المترجم فالمادة موجودة أمامه وكذلك الكلمات، وتتابع الأفكار وقوام الجمل والفقرات[30]. وبالتالي فإن المترجم على الرغم مما يتمتع به - ظاهريا - من حرية أمام النص المصدر، إلا أنه لا يستطيع أن يعبر بحرية عما توصل إليه من معان، فهو مازال محصورا في كلام المؤلف ومعانيه، وليس له ما للمؤلف من الحرية في اختيار الألفاظ والمعاني[31]. لكن حريته الحقيقية تتجلى في قدرته على إبداع هذا الكلام وتلك المعاني من جديد في اللغة الهدف، والتي تصل في بعض الأحيان إلى درجة تفوق إبداع الكاتب الأصلي في النص المصدر، كما في هذه الترجمة لمشهد الغروب في قصة «رصاصة طائشة» لإسحق أورباز، فقد جاء الوصف في النص المصدر هكذا.

«الشمس كانت ضعيفة، جميلة وهادئة. سحب الغرب امتدت كأذرع لتلتقط فيها الشمس الواهنة والجميلة». فلو نقلت هذه الصورة كما هي إلى اللغة العربية لبدت الترجمة تقريرية، غير إبداعية، فجاء المترجم وتعامل معها على النحو التالي: «بدت الشمس حانية وفي قمة بهائها، وبسطت سحب الغرب ذراعيها لتحتضن فيهما هذه الشمس المتعبة الجميلة[32]. وهكذا حاول المترجم أن يكون أكثر إبداعا من إبداع المؤلف في النص المصدر، حتى يستوعب قارئه الصورة. ومن دون خروج عن الإطار العام الذي وضعت فيه الصورة في النص المصدر. وسوف نعود لاحقا إلى إشكالية ترجمة الصورة في العمل الأدبي.

وإذا كانت المرحلة الأخيرة من مراحل الترجمة هي التنقيح اللغوي والأسلوبي للنص المترجم، فإنها لا تعدم أيضا التأكيد على أن النص المترجم يقترب إلى حد ما من المعايير التي ثبتت لنمط نصي ما في اللغة المستقبلية، مع ابتعادها قدر الإمكان عن المعايير الموجودة في اللغة المصدر والنص المصدر.

وقد يفيدنا هنا الوقوف عند معايير الترجمة، لأنها هي التي ستنير لنا النفق المظلم الذي يؤدي في نهايته إلى دخول حقل الإبداع في الترجمة.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

المعايير وحرية الإبداع

قبل أن نتحدث عن معايير الترجمة لابد من التأكيد أولا على أن الإنتاج الأدبي ما هو إلا مجمل ظواهر تجري بينها علاقات متبادلة. وبالتالي يتحقق الشرط الأساسي الذي يتيح اعتباره بنية من البنى، ولكن نظرا لإمكان جمع الظواهر المتعلقة بالبنية الأدبية في مجموعات جزئية وفقا لمبادئ الجمع بين نوعيات مختلفة (أنواع أدبية، مدارس، عصور، انتماء الكاتب، نوعية جمهور الهدف)، ونظرا لأن هوية هذه الظواهر تحدد أيضا وفقا انتمائها لأحد أو بعض البنى الفوقية، يصير ممكنا اعتبار الأدب كله بنيــة من البنى، أو بصورة أدق، بنية فوقية[٢٢].

ونحن نعني بالمعايير هنا، القيمة الكامنة في لغة المصدر ولغة الهدف والتي يمكن أن نصفها بأنها قيمة مركبة من أساسين رئيسيين، يمكن تعقبهما من دون صعوبة، وتحليلهما إلى مكوناتهما الأساسية:

١- وجود نص أدبي (إنتاج أدب) يتناسب مع لغة الترجمة، أي نظرية المكان المناسب لهذا الإنتاج في مجمل تركيبة الأدب المتلقى (الأد ب المترجم).

٢- وجود الترجمة، أي وجود نص بلغة الترجمة على علاقة معينة بنص آخر موجود بالفعل في لغة أخرى، وهي لغة المصدر، وينتمي إلى مجموعة أدبية أخرى (لغة الترجمة)، وبالتالي فإن له فيها عدة وظائف، ووضعا محددا وهوية شاملة.

وهذه القيمة تتضمن بالتالي مطالب تستمد من مصدرين مختلفين في جوهرهما، وهما لا يتسقان معا بصورة عامة، بل يتعارضان تماما. ويمكن القول بصورة عامة إن معايير الترجمة هي التي تحدد النظرة الواقعية للترجمة كمجموعة تحدد هذه المعايير وفقا لها، وبمعنى آخر: إنه بموجب هذه المعايير توضع الترجمة بين العنصرين المتناقضين والمتنافسين عليها بحكم «القيمة» الكامنة وراءهما، ويمكن أن توجد المعايير وتعمل في كل الظروف المتعلقة بالترجمة، والمرتبطة بمسألة هل نترجم؟ وماذا نترجم؟ وهذه الأبعاد تضع أمامنا مجموعتين من المعايير المتعلقة بالترجمة:

١- معايير مسبقة.

٢- معايير عملية.

أولا المعايير المسبقة: وهي تتعلق بسياسة الترجمة ومباشريتها. ونعني باعتبارات سياسة الترجمة، العناصر المؤثرة في القرار بشأن الترجمة عامة، وبشأن اختيار أعمال (أو على الأقل آداب مصدر ولغات مصدر ومدارس أو تيارات وفترات زمنية وعناصر وأنواع أدبية وأدباء معينين ... إلخ). أما معايير مباشرية الترجمة فإنها ترتبط بمدى قابلية الترجمة من لغات ليست لغة مصدر.

ثانيا المعايير العملية: هي التي توجه قرارات المترجم التي يتخذها طوال الترجمة وهي تتعلق بما يلي:

١- بناء النص، أي صورة وجود المادة اللغوية وتوزيعها داخل النص.

٢- صياغة النص اللفظية[٢٤].

وهذه المعايير هي التي تحدد عنصر الإبداع لدى المترجم ومدى ظهوره في الترجمة.

يمكن أن نسمي اللغة التي اختارها المترجم أسلوبا له في الترجمة «المعيار الأولي»، وفي هذا المعيار يمكن أن يخضع المترجم للنص المصدر، كما يخضع أيضا للعلاقات النصية الموجودة داخله، وكذلك للمعايير التي يعبر عنها والمضمنة فيه، والتي تستمد مادتها من أدب مصدر ولغة مصدر.

وبالتالي لابد أن يؤثر هذا المعيار في الموقف الشمولي للمترجم في تصديه لترجمة نص معين (أو يؤثر حتى في أسلوبه في الترجمة برمتها)، وهو بهذه الصفة يسبق باقي القرارات التي يتخذها المترجم من الناحية الزمنية، إلا أنه يمكن أن يعمل أيضا في مرحلة أكثر تأخرا في عملية الترجمة، بحيث يكون في هذه المرة على علاقة أكثر بالنص كوحدة كاملة، لأنه لا يدخل عليه تغييرات وتنويعات.

فإذا تبنى المترجم الموقف الأول في هذا المعيار، أي الخضوع للنص المصدر (كسياسة عامة له على مدار الترجمة أو بالنسبة إلى فقرات من النص)، فإن ترجمته في هذه الحالة تميل إلى الارتباط بمعايير النص الأصلي (وربما ترتبط أيضا من خلالها بمعايير لغة المصدر والبناء الفوقي لأدب المصدر بصورة عامة)، وهنا يضع المترجم الأغلال في يديه في تعامله مع النص، ويقيد في الوقت نفسه من مساحة الحرية المتاحة له في الإبداع المجدد للنص. وهو ما فعله المترجم الفلسطيني، كما سنرى لاحقا، تحت تأثير معايشته اليومية للغة المصدر وأدب المصدر، حتى صار تفكيره وفقا لأنماط لغة المصدر، وليس وفقا لأنماط ومعايير اللغة الهدف.

ومن المعروف أن كثيرا من النظريات تطرح مطلب التكافؤ في صياغاتها المختلفة، كعنصر جوهري في تعريف الترجمة، أي ارتباط تعريف النص ذاته أو جزئية لغوية فيه كترجمة بوجود هذه العلاقة. فعلى سبيل المثال:

١- لابد أن توفر الترجمة في اللغة المستقبلة أقرب تكافؤ طبيعي من الرسالة الموجودة في لغة المصدر، أولا في المعنى وثانيا في الأسلوب[٣٥].

٢- الترجمة هي استبدال مادة نصية في لغة ما (لغة المصدر) بمادة نصية متطابقة في لغة أخرى (لغة الترجمة)[٣٦].

٣- الترجمة هي تحويل نص لغة مصدر إلى نص متكافئ بلغة الترجمة[٣٧].

٤- مكافئ الترجمة النصية هو أي شكل في لغة الهدف (نص أو جزء من نص) ينظر إليه مساويا أو مكافئا لشكل (أو نص أو جزء من نص) في لغة المصدر[٣٨].

بينما نرى نحن من جانبنا أن مفهوم التكافؤ في الترجمة يعني، إلى جانب ذلك أيضا، وجود علاقة معينة بين الترجمة والأصل، سواء كانت هذه العلاقة واضحة للعيان أو مستترة داخل فئيات الترجمة. وبالتالي فإنه يمكن وضع وجود التكافؤ كأساس للترجمة، إلى جانب مدى الحرية المتاحة للمترجم ومساحة الحركة التي يسمح له بها داخل النص المصدر. ونحن ننطلق في ذلك من فرضية مسبقة بأن

اي ترجمة لابد أن تكون على علاقة ما بالتكافؤ للتعبير عن النص الذي استخدم كمصدر. وبالتالي فإننا نفترض أن هناك مجموعة من العلاقات - اي علاقات - يجب أن توجد بين الترجمة والأصل، ومن ثم فإننا نفضل النظرية التي يمكن في إطارها إلقاء الضوء على الإلهام، أو الصياغات قبل المنهجية أو المنهجية. ويمكن بهذه الطريقة إدخالها إلى إطار المنهج وفقا للنظرية القائمة على أساس نظري فقط. لكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن هنا أننا نوافق على اعتبار مبدأ التكافؤ الترجمي هو العنصر الوحيد والحاسم في عملية الترجمة، ومن دونه لا وجود للترجمة، كما قضت بذلك أغلب النظريات. لكن ما نعنيه هنا فعلا هو أن التكافؤ ليس سوى عنصر واحد من عناصر عدة تلعب دورا في عملية الترجمة. مع تحفظنا أيضا على نظريات الترجمة التي نظرت إلى التكافؤ على أنه تكافؤ لغوي فقط، فإننا بهذا نظلم المترجم وننكر عليه حقه الطبيعي في إبداع النص، ليس فقط عبر محتواه اللغوي، بل أيضا عبر ما يحتويه من ثقافة. ويكفي أن ندرك مدى الصعوبة في نزع نص من محيطه الطبيعي وإعادة خلقه في محيط لغوي وثقافي غريب. فالنص في المصدر ينتمي إلى بيئة لغوية وثقافية مفعمة بالحيوية، ويقوم المترجم بقلعه في محاولة بطولية لإعادة زرع معناه في بيئة أخرى. وهذه العملية، كما سبق القول، يمكن تشبيهها بعمليات زراعة الأعضاء في الطب، حيث لابد من التأكد من أن الجسم الجديد (اللغة الهدف في حالتنا) لن يلفظه.

وهذا التوجه لدى المترجم هو ما يشير إليه أنصار نظرية التكافؤ على أنه تكافؤ ترجمي «eqwivalence». وكما سبق القول لا توجد تقريبا نظرية للترجمة العامة أو الترجمة الأدبية، لم تبدأ بتعريف التكافؤ الترجمي، وهو تعريف يذكر الشروط الحتمية لوجود هذا التكافؤ (أو لكي يعرّف العلاقة بين نصوص ما في لغتين على أنها علاقة تكافؤ). وهذه بعض التعريفات:

١- اي نص أو أجزاء لغوية من نص في لغة المصدر ولغة الترجمة يمكن أن يحلا محل بعضهما، يعد تكافؤا[٣٩].

٢- يوجد تكافؤ في الترجمة حينما تكون نصوص أو جزئية في لغة المصدر ونص أو جزئية في لغة الترجمة مشتركة في خواص تبادلية[٤٠].

ولكن يجب الا يتبادر إلى الذهن أن هذا التكافؤ يؤدي إلى نقل الشكل اللغوي من اللغة المصدر إلى لغة الترجمة، بل إنه يعني في المقام الأول احتواءه على قيمة معلوماتية مشابهة نسبيا للقيمة التي يتلقاها القارئ في لغة المصدر.

ويمكن أن نلحظ هنا في هذه النظرية أنها ترجع التكافؤ إلى نقطة واحدة فقط في مجمل الاحتمالات التي يمكن بها تغيير النص المبني على رسائل لغوية في لغة المصدر إلى نص مبني على رسائل لغوية في لغة الترجمة. وصحيح أنه ليس هناك ما يمنع من أن يسعى المترجم إلى الأخذ بالمعايير التي حسم بها أصحاب النظريات العلاقة بين الترجمة والأصل، خاصة إذا كان الهدف هو صياغة نظرية للترجمة كهدف تطبيقي[٤١].

وإذا كان أنصار نظرية التكافؤ - كما وضح من التعريفات السابقة - يركزون على نقل الشكل اللغوي من اللغة المصدر إلى لغة الترجمة، فإننا نرفض هذا التكافؤ، لأنه يعني بالنسبة إلينا في المقام الأول احتواءه على قيمة معلوماتية مشابهة نسبيا للقيمة التي يتلقاها القارئ في لغة المصدر، وتحتوي هذه القيمة المعلوماتية على أشياء عدة، وليست لغوية فقط، حيث تحتوي أيضا على بناءات أدبية وصور جمالية تعد اللغة أحد مكوناتها وليس كل مكوناتها. لأن فنيات الترجمة والواقع العملي للترجمة يظهران بصورة واضحة أن العلاقة الفعلية الموجودة بين نصوص أو أجزاء لغوية في لغة الترجمة ولغة المصدر، التي تقدم على أنها ترجمات، لا يتحقق فيها عنصر التكافؤ دائما بصورة واحدة.

وبالتالي فإن نظرية التكافؤ في الترجمة ليست واحدة بالضرورة لكل أنواع الترجمة أو بالنسبة إلى ترجمة نوع معين (كالشعر الغنائي في مقابل الرواية، على سبيل المثال)، أو أي فترة أو أي بلد و/أو لغة أو ثقافة وأدب وأي مجموعة مترجمين (مدرسة)، بل حتى بالنسبة إلى المترجم الواحد في مجمل تراجمه، حتى لو تمت كلها خلال فترة قصيرة وفي مجالات نوع وعنصر محدودة، وحتى إذا أمكن نسبتها جميعها إلى مدرسة واحدة، فلابد من أن نراعي هنا الحالة المزاجية للمترجم لحظة الترجمة، وهي عنصر بالغ الأهمية في الترجمة وإبداعها[٤٣].

وعلى أي حال فإن تبني المترجم لمبدأ التكافؤ يمكن أن يؤدي إلى عدم تناسق أو عدم تكافؤ بين أدب المصدر والمعايير اللغوية والأدبية الموجودة في لغة الترجمة، وفي البنية الفوقية لأدب الترجمة.

أما إذا تبنى المترجم الموقف الثاني، أي الخضوع للعلاقات النصية في اللغة الهدف، فإنه يمنح بذلك قدرا من الحرية للمعايير اللغوية والأدبية للغة الترجمة وأدب الترجمة. بينما نجد أن الارتباط بمعايير النص الأصلي (لغة المصدر + أدب المصدر) هو الذي يحدد تكافؤ الترجمة مع النص الأصلي. وهذا الارتباط بمعايير لغة الترجمة ونص الترجمة هو الذي يحدد قابليته في البناء اللغوي والأدبي المتلقي، ويحدد أيضا وضعه الدقيق فيه.

ومن هنا، فإن أي قرار يتخذه المترجم إنما هو دمج ما بين هذين المتناقضين. وقد نعد هذا ترجمة جيدة للقول الشائع بأن الترجمة، والترجمة الأدبية بصفة خاصة، ترتبط دائما باللقاء إن لم يكن بالمواجهة بين مجموعتين من المعايير، وهي التي تفتح أمامنا ثغرة للدراسة المتأنية والوصف الدقيق لهذا اللقاء وهذه المواجهة[٤٤].

وإذا سعى المترجم إلى تحقيق التكافؤ في الترجمة، فإن ذلك سيؤدي حتما إلى إخضاع النموذج الموجود سلفا في اللغة المصدر للغة الترجمة وأدب الترجمة. وبالتالي يمكن القول إن الترجمة لم تصبح لغة ترجمة، بل أصبحت نوعا من لغة موديل تمليها عناصر من خارج الترجمة وأدب الترجمة. أو لنقل لغة اصطناعية لا وجود لها في أرض الواقع. وبالتالي فإن النص المترجم لا يمكن أن يدرج في البنية الأدبية لأدب الترجمة، بل يظل منفصلا عنها، يضاف إلى ذلك أيضا أن تبني المترجم للطريقة الثانية يمنحنا مبررا قويا للقول بأن ما أدخل فعلا إلى البنية الفوقية لأدب

الترجمة عامة ليس أدب مصدر وإنما هو صيغة ما منه، مقتطعة وفقا لمقاييس النموذجين اللغوي والأدبي العاملة في اللغة الهدف.

ومن هنا يمكن القول أيضا بأن معايير الترجمة هي العنصر الرئيسي في التعرف على وجود علاقات معينة بين نص مصدر ونص مترجم. ويمكن وصف هذه المعايير في ذاتها بأنها «تكافؤ ترجمي»، لكنه ليس كتكافؤ كاتفورد والآخرين، بل هو تكافؤ آخر أشمل بكثير من ذاك الذي تحدثت عنه النظرية.

ومع ذلك فإننا نفضل أن نساير أغلب نظريات الترجمة في وضعها التكافؤ عنصرا حاسما ورئيسيا في الترجمة، لكننا سنحاول تطوير هذا التكافؤ وعدم قصره على التكافؤ اللغوي، كما فعلت أغلب النظريات انطلاقا من كونها في الغالب الأعم نظريات لغوية في الأساس.

وسوف نوجز القول في شرح ما نبغيه من التكافؤ، لأننا لسنا بصدد تقديم دراسة في نظرية الترجمة بقدر ما نحن بصدد البحث عن عنصر الإبداع في الترجمة الأدبية.

التكافؤ الشكلي والتكافؤ الوظيفي

بناء على ما تقدم نقترح أن يكون أول مبدأ لوصف التكافؤ بين النص المترجم والنص الأصلي هو العامل الذي تتركز حوله الترجمة في الانتقال من نص مصدر إلى نص مترجم، وبالتالي يمكن مقارنتها كوحدات واقعية أو وحدات وظيفية (واقعية + وظيفية)، ووحدات لغوية وأخرى نصية.

لذا لابد من تعيين هذا الشرط: مقارنة وتحديد نوع معين من العلاقة يكون «سليما» في حال تنفيذه، أو بمعنى آخر أن يكون الوصف العام للعلاقات التي تحدد على أنها متكافئة، علاقات «تنفيذ» سليم، وليس علاقات أخطاء ترجمة.

ولكن إذا ميزنا الأخطاء على أنها أخطاء، فربما كانت هناك أهمية للمقارنة الواقعية بين لغة الترجمة ولغة مصدر معينة. ولا أهمية للعرض الوصفي، لأنه لا وجود لخط حدود واضح يفصل بين «الخطأ» و«اللاخطأ». ولا يرجع ذلك إلى طبيعة هذا الشخص أو ذاك (مثل عدم السيطرة بدرجة كافية على اللغة) ولا إلى القيود الواقعية للإنسان بصفة عامة (مثل الانطباعات الشخصية والذاكرة المحدودة). لكن هذا لا يتيح لنا طرح المطلب الأساسي بأن تكون نظرية الترجمة جاهزة ومعدة لأن توصف الأخطاء في إطارها لا على أنها أخطاء، وإنما على أنها ظواهر تظهر في الترجمة. ووفقا لهذا المبدأ تكون العلاقات الأساسية بين وحدات نص مترجم ونص مصدر علاقات تكافؤ ترجمي.

وبالتالي فإن التكافؤ الشكلي يعتمد على اعتبارات تتعلق بالوسائل اللغوية أو النصية فقط، أي أنه يتجاهل الأبعاد الوظيفية.

على سبيل المثال، فإن التكافؤ الشكلي يأخذ في اعتباره عدد الوحدات المعجمية والإنشائية (كلمات - تراكيب - تعبيرات وما شابه ذلك) أو أيضا إرجاع هذه الوحدات إلى الجذر (مثل ما يتم من خلال إضافة بداية أو نهاية)، وترتيب ظهورها وأجزاء الكلام التي تنتمي إليها الكلمات. ويمكن أيضا التطرق

إلى أزمنة الفعل كما هي في الأصل. وترجع الأهمية إلى مجرد وجود الشكل الجوهري وليس إلى مكانه في نظام أزمنة الفعل في لغة المصدر، والتعامل مع التعبير اللغوي على أنه استعارة، دون أن يوضع مغزاه في الاعتبار (الوظيفة المعلوماتية للتعبير) ولا حتى وظائفه الأخرى.

أما من حيث الترجمة ذاتها، فيمكن وصفها في هذه الحالة بأنها وضع وسائل لغوية في لغة الترجمة تعتبر متكافئة مع ما هو موجود في لغة المصدر. من ذلك، على سبيل المثال، استبدال كل وحدة معجمية أو مورفيمية أو إنشائية موجودة في نص مصدر بوحدة واحدة فقط (أي لا يتم استبعاد وحدات ولا دمج وحدات مع بعضها)، واستبدالها بالوحدة المشتقة من «الجذر» المقابل أو بصورة مشتقة مقابلة، واستبدال جزء ملتصق معين بجزء آخر ملتصق مماثل له في هويته (دون أن نضع في الاعتبار مسائل مثل الاختلاف في أنظمة الحديث بين اللغتين، أو الاختلاف في انتشار أجزاء الحديث بين لغات مختلفة، أو الاختلاف في طرق التنفيذ (أي الوظائف) والمحافظة أيضا على صورة أزمنة الفعل كما هي في النص المصدر واستبدال التعبير بتعبير أو المصطلح بمصطلح) وهكذا.

فلو أننا حاولنا أن نطبق هذا المبدأ في التكافؤ على الترجمة عن العبرية لجاءت الترجمة على النحو التالي، وكما نفذها أحد المترجمين.

الجملة العبرية: «من الأرضية المصنوعة من مربعات موزاييك حمراء امتصصت برودة في أقدامي الحافية، وعيناي تجولان في الخارج، ومرفقاي موضوعان على مشمع الطاولة»[44].

جاءت الترجمة الملتزمة بمبدأ التكافؤ على النحو التالي:

«من الأرضية المصنوعة من مربعات حمراء تسرب البرد إلى قدمي الحافيتين، بينما كانت عيناي تجوسان في الخارج، وقد اتكأت بمرفقي على مشمع الطاولة»[45].

لكنا كما نرى هنا عدمت الترجمة الحس الجمالي وابتعدت عن البنية اللغوية العربية، مما أفقدها الجمال والمذاق الخاص الذي يمكن أن نتذوقه لو أننا قرأناها على النحو التالي:

«اتكأت بمرفقي على مشمع الطاولة، وبينما كانت عيناي تجوسان في الخارج شعرت بالبرد يتسرب إلى قدمي الحافيتين عبر بلاط الأرضية المربع الأحمر».

وحينما حاول المترجم نفسه الإفلات من شرك التكافؤ والعودة إلى ترجمة الإحساس وما استشعره هو من النص، نجده يقع في محظور آخر فيترجم الفقرة التالية على النحو التالي:

«منذ سنوات كثيرة، في يوم صيفي حار، جلست في مطبخ منزلنا، مثبتا نظراتي في النافذة»[46].

«كنت أجلس في مطبخ بيتنا ذات صيف حار وقبل سنوات كثيرة»، هنا نجده قد حول زمن الفعل من الزمن الماضي إلى «كنت أجلس ذات صيف حار»، واستبعد من الجملة «أحملق عبر النافذة». فجاءت ترجمته غير دقيقة، خاصة أنه استخدم حرف العطف «و» قبل «قبل سنوات كثيرة».

أما لو قرأت على النحو التالي «ذات يوم قائظ منذ سنوات بعيدة، جلست في مطبخ منزلنا أحملق عبر النافذة». نجد أنه في هذه الترجمة قدم الظرف على زمن الفعل حتى لا يحدث تباعد بين الفعل

وخبره. كما أننا لو التزمنا حرفية القواعد المتعارف عليها «نظريا» في الترجمة، لجاءت الترجمة على النحو التالي: «جلست أحملق عبر نافذة المطبخ، ذات يوم قائظ منذ سنوات بعيدة».

وهاكم مترجما آخر أعتقد أنه نجح إلى حد بعيد في ترجمة الصورة التي فهمها من السياق العبري ولم يلتزم بمبدأ التكافؤ في الترجمة، فجاءت ترجمته لهذه الجملة «القسمان بذلا كل شيء لإيجاد أي نسيج من وهم الاشتراك» على النحو التالي:

«لقد بذل القسمان كل ما في وسعهما للحفاظ على نسيج من وهم المشاركة»[١٧].

فاستخدام كلمة نسيج هنا في صيغتها غير المعرفة وإلحاقها بـ «من» «نسيج من» تعني في بنية اللغة العربية «قدرا من/بعضا من»، فلو أن هذا هو ما أراده المترجم فإنه قد وفق فعلا إلى حد كبير في ترجمة «إيزو ريقماه»، التي تعني في اللغة العبرية أي نسيج لو ترجمت حرفيا.

التكافؤ الشكلي اللغوي والتكافؤ الشكلي النصي:

أ- درجات التكافؤ الشكلي

يمكن أن نقيس العلاقة الشكلية المتكافئة بين النص المصدر والنص المترجم من زاويتين مختلفتين:

١- من حيث عدد الوسائل (اللغوية أو النصية) التي يتطرق إليها.

٢- شيوعها في الترجمة، أي من حيث الجزء الذي تحتله في النص الكامل، وتداخل هذين المنظورين هو الذي يحدد مركزية أو هامشية العلاقة الشكلية بالنص، ومن الطبيعي أن يترك ذلك أثره في نظرية التكافؤ في الترجمة في النص كنص كامل.

والتكافؤ الشكلي الأكثر كمالا من الناحية (١) هو النقل الشكلي، أي نقل الشكل كما هو في نص إلى نص آخر. أما المرحلة التالية لهذا التكافؤ، والتي تعد أقل كمالا من هذه الزاوية هي «النقل الحرفي»، أي نقل الشكل من نص مصدر إلى نص مترجم، مع إدخال تغييرات شكلية ترجع إلى اختلاف الهجاء، ولغة الترجمة. والمرحلة التي تليها هي الترجمة الصوتية، أي نقل الشكل من نص مصدر إلى نص مترجم وفقا لمبدأ النقل الحرفي ولكن بشرط آخر: أن نقبل في النص المترجم (أو نختار) كلمات موجودة في لغة الترجمة. ونذكر هنا تقنية استخدام كلمات على غرار فترة التنوير في الأدب العبري (الهسكالاه) مثل تلغراف التي حولتها إلى ديلوجراف، وكوليرا: المرض السيئ التي تحولت أيضا إلى «حوليرع»[١٨].

وبالطبع لا تكاد توجد ترجمة لا يوجد فيها التكافؤ الشكلي اللغوي أو النصي بصورة أو بأخرى. على سبيل المثال، نجد أن الاتجاه إلى الإبقاء على تقسيم الرواية إلى فصول وفقرات لحظة ترجمتها، إنما يعكس اعتبارا شكليا وليس وظيفيا، فهو يتم بصورة تلقائية بسبب الصورة الخارجية الواضحة للتقسيم (وربما أيضا لاعتبار مرغوب يقضي بضرورة عكس، أي تقسيم نصي إلى تقسيم وظيفي). ويبرز ذلك بالطبع بصورة خاصة حينما تستبعد الترجمة أجزاء من الرواية، ومع ذلك تحافظ على

تقسيم المادة المتبقية إلى فقرات وفصول، كما كانت في الأصل على الرغم من احتمال أن يغير الحذف من وظائف التقسيم والفصول.

ويتركز التكافؤ الوظيفي اللغوي في الوظائف النحوية في كل المستويات، سواء اللغوية البحتية أو الأسلوبية. وبهذا يتم البحث عن أشكال متكافئة في لغة الترجمة، أي البحث عن وسائل لغوية، تحمل وظائفها تطبيقات لغوية تلعب دورا في لغة المصدر في مليء الأشكال التي تظهر في النص المصدر والتي يمكن تحويلها (استبدالها).

ب - التكافؤ الوظيفي النصي

يتمركز هذا التكافؤ حول الوظائف النصية للأشكال، والوسائل النصية البحتة، بل حتى الوسائل اللغوية التي ليس لها وضع الشكل في اللغة، وتحصل على وظائف في النص. وهنا يتم البحث عن أجزاء نصية متكافئة في لغة الترجمة، أي البحث عن وحدات تكون الوظائف المخصصة لها في النص المترجم متكافئة مع وظائف الوحدات التي تظهر في النص الأصلي، والتي جاءت لتحل محلها.

وهنا أيضا، وكما هي الحال في التكافؤ الوظيفي اللغوي، فإن هذه الصياغة وسيلة تؤدي إلى وسيلة (أو وسائل)، إنما تعني أنه يمكن أن توجد وسيلة واحدة في النص الأصلي تخضع لتكافؤ من حيث الوظائف النصية، ويمكن أن تستبدل بوسيلة أو وسائل أخرى في نص مترجم والعكس.

ولأن التكافؤ الوظيفي اللغوي أكثر جوهرية من الناحية اللغوية، فإن التكافؤ النصي هو الأكثر جوهرية من الناحية النصية (الأدبية).

أما المبدأ الثاني للتمييز بين الوسائل والأشكال المختلفة في النص المترجم، التي يمكن أن تكون على علاقة تكافؤ ترجمي مع وحدات النص المصدر، فإنه يعتمد على الفروق الواضحة بين اللغات المختلفة والتقاليد النصية (الأدبية) المختلفة، بمعنى أنه يعتمد على مسألة وجود (مجرد وجود، درجة وجود، صورة وجود) مجمل وسائل وأشكال وسائل + وظائف في لغة الترجمة أو في التقاليد النصية فيه (أدب الترجمة)، التي يمكن أن تستخدم كتكافؤ ترجمي (وسائل وتراكيب وسائل + وظائف في النص المترجم).

ووفقا لهذا المبدأ يمكن أن نفرق بين تكافؤات موجودة وأخرى مرغوبة. التكافؤات الموجودة هي وسائل أو أشكال وسائل + وظائف موجودة في المحصول اللغوي أو الأدبي في لغة الترجمة. أما التكافؤات المرغوبة فهي لا توجد في هذا المحصول، ومع ذلك فإننا نستخدمها في ترجمة معينة، أي تظهر فيها في حالة تكافؤ ترجمي. وبصياغة بسيطة يكون التمييز في أقصى صوره بين وجود تكافؤ وإيجاده (هنا يتجلى إبداع المترجم في أبهى صوره).

وبما أن أي لغة حية وأي تقليد أدبي مستمر يخضع لمتغيرات لا تنتهي، فإن صورة وجود أو درجة وجود الوسائل والتراكيب الوسيلية + الوظائف يمكن أن تتغير هي أيضا، وبالتالي فإن نوعية التكافؤ

من هذه الناحية يجب أن تكون محددة على أساس وضع لغة الترجمة وأدب الترجمة في النقطة الزمنية التي تمت فيها الترجمة (لأن كل الاعتبارات الخاصة بالنص الأصلي يجب أن توزن على أساس لغة مصدر وأدب مصدر في النقطة الزمنية التي أنتج فيها هذا المصدر).

وحينما تحدث تغييرات في صورة وجود الوسائل وتراكيب الوسائل + الوظائف فلا حاجة إذن لتجاوز التركيب كله، ولا ضرورة أيضا لأن يتم ذلك في اتجاه واحد فقط. بل يمكن أن تتجاوز جزءا واحدا منه، ثم تعود أدراجها (حتى ولو بالتجاهل التام لسبق وجودها من قبل) أو التحرك ذهابا وعودة بين صور ودرجات الوجود المختلفة. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن العنصر الذي سبق أن كان مستخدما (أي في حالة وجود) يعد «غير موجود» بالنسبة إلى لغة وأدب الترجمة. وعلى الرغم من ذلك فإنه متاح على الأقل ويمكن استخدامه، حتى إن كان ذلك على حساب الآثار التي يمكن أن تترتب على مثل هذا الاستخدام.

وهذا الإمكان لتعدد أزمنة العناصر تزيد من مخزون لغة الترجمة وأدب الترجمة. ومن المعروف أن الأدب يميل إلى استخدام هذا الإمكان أكثر من أي وسيلة استخدام أخرى للغة، لذلك لابد من أن يوضع في الاعتبار أيضا عند تحليل التراجم الأدبية تحليلا إبداعيا.

وأول مبدأ لوصف علاقات التكافؤ الترجمي يضع في اعتباره شكل التحول من نص مصدر إلى نص مترجم، بينما نجد أن المبدأ التالي يضع الحالة الموجودة في لغة المصدر ونص المصدر. وعلى الرغم من ذلك فإن هذين المبدأين لا ينفصلان عن بعضهما تماما، بل يمكن الإشارة إلى وجود علاقة متبادلة بينهما.

وهكذا فإن هناك علاقة تبادلية واضحة بين التكافؤ الموجود والتكافؤ الوظيفي اللغوي من ناحية، والتكافؤ الموجود والتكافؤ الشكلي من ناحية أخرى ولكن ليس في اتجاه عكسي.

ومن ناحية أخرى لا توجد علاقة تبادلية واضحة بين أي من شكلي التكافؤ المحددين وفقا للمبدأ الثاني وبين التكافؤ اللغوي (الملامسات)، لأن دمج الوسائل والوظائف النصية، حتى في النص المصدر، تكون مأمولة دائما، سواء وجدت علاقة إيجابية بينها وبين الأشكال اللغوية، أو كانت هذه العلاقة سلبية لا مبالية بالنسبة إليهما: أو أنها تجري استخداما مباشرا في هذا الجزء من شفرة أدب مصدر أو بين الملامسات بمفهومها الكيفي الذي يضع في اعتباره قواعد اللغة.

وبالتالي يمكن القول إنه كلما اتجهت تعريفات الترجمة نحو التكافؤ الشكلي، زاد فيها استخدام التكافؤ الوظيفي، أو زاد الميل العام للتكافؤ الوظيفي حتى إن كان هناك تقارب بين لغة الترجمة ولغة المصدر أو أدب المصدر، فما بالك وأن هناك تباعدا كبيرا بينهما.

وعلى أي حال فإن هناك ثلاث طرق تصل بنا إلى التكافؤ الوظيفي:

١- من خلال استعارة وسائل من لغة أخرى أو تقليد أدبي آخر (سواء لغة مصدر أو أدب مصدر وبين لغة/أدب آخر. وهذه إحدى درجات الإبداع).

٢- إدخال تعديلات وتغييرات على الوسائل أو في الوسائل والوظائف الموجودة في لغة الترجمة وأدب الترجمة. وهذه درجة أخرى أعلى من درجات الإبداع.

٣- ابتكار وسائل جديدة (وهنا تبدأ النقطة العليا للإبداع التي نتحدث عنها).

ويمكن أن يتم ذلك بالطبع من لغة المصدر (من خلال استعارة وسائل لغوية موجودة في أصل الشكل المعين الذي يظهر في النص الأصلي نفسه. لكن ذلك يمكن أيضا من خلال استعارة هذا الشكل المستبدل) أو من لغة. لغة طبيعية وهي فعلا ليست لغة مصدر ولا حتى لغة ترجمة.

وهنا يكون التركيز في الاستعارة المباشرة على الاستعارة الجوهرية (الصوتية/الكتابية) للشكل في لغة المصدر وهو ما يؤدي إلى نقل الشكل من نص مصدر أو من لغة مصدر كما هو. وحينما نتبع هذه الطريقة مع نص كامل، فإن الظاهرة تخرج من إطار الترجمة. لكن اتباعها يكون عاديا بالنسبة إلى أجزاء من النصوص، بالنسبة إلى وحدات صغيرة في لغة المصدر. وأيضا في كثير من الأحيان بالنسبة إلى أشكال في لغة غريبة، بالنسبة إلى لغة المصدر، المطعمة بنص مصدر. ومنقولة كما هي أيضا إلى نص مترجم.

وهذه الجزئية، تحديدا، تم التحايل عليها في ترجمة رواية جبريئيلا أفيجور روتم «موتسارت لم يكن يهوديا» [٤٩]، بتجاوز الفقرة الغريبة التي دونت بلغة اليديش، فقال المترجم «وأخذ يتحدث باليديشية»، إيمانا منه أن القارئ العربي في هذه الحالة لا يعنيه أن نضع له الفقرة الغريبة ولا حتى سيفهم محتواها، وكل ما يخصه هو أن نذكر له بأمانة أن هناك فقرة غريبة «اليدش» لا يعنيه محتواها في شيء، خاصة أنها لا تشكل عنصرا جوهريا في البناء الروائي، وتجاوزها لن يضر بالسياق العام للحدث الروائي، بل إن وضعها في الترجمة قد يحدث قطعا في التسلسل أمام القارئ، ويعوق حتما متابعته السلسة للعمل المترجم.

ويمكن هنا أيضا أن تنقل الجزء المنقول إلى نص مترجم دون أي إضافات. ويمكن نقله أيضا بإضافة مثل الترجمة إلى لغة الترجمة، داخل النص أو على هامشه. لكن هذا لا يعني أن يتحول الفعل ذاته إلى نقل ذي وظيفة جوهرية، حيث لا يوجد دائما إمكان لمنح أي وظيفة للعنصر المنقول. وبما أنه لا يحتوي على أي وظيفة، فإنه يمكن التحايل عليه - كما حدث في ترجمة رواية جبريئيلا أفيجور روتم «موتسارت لم يكن يهوديا».

مخطط لمقارنة الترجمة بالأصل في النصوص الأدبية وصولا إلى عنصر الإبداع ودرجاته

يعتمد أي نشاط بحثي على فرضيات أساسية في النظرية التي يخرج بها الباحث، ومن ناحية أخرى، فإن أحد الأهداف هنا أو على الأقل إحدى النتائج المرجوة هو التوقع الراجح. وفي حالة الفرضيات التي تقدمها النظرية، بل حتى في الفرضيات الأساسية نفسها، نجد أن المفاهيم والمصطلحات

المستخدمة في البحث تعتمد على نظرية العلاقة وتتهل منها. وبالتالي فإن جزءا كبيرا من نظرية مقارنة الترجمة بالأصل في النص الأدبي، ومن منحى الوضع البحثي، يجب أن يكون صياغة تفصيلية قدر الإمكان للفرضيات الأساسية. وبخلاف ذلك فإن مثل هذه الصياغة تساهم في الظهور المباشر المتردد للبحث في النظرية. وبهذا تعزز قوته البحثية المنهجية.

ولكي نوضح ونبرز الفرضية الأساسية في نظرية المقارنة ومن ثم النظرية نفسها، لابد أن نوضح أولا ما يتطلبه جوهر المقارنة كعملية. والتفصيلات التي يجب أن نقارن بها الترجمة مع الأصل. والقيود التي يجب فرضها عليها بسببها. ويتم ذلك وفقا للخطوات التالية:

١- تتم المقارنة اعتمادا على عنصرين على الأقل، وتهدف للإشارة إلى نقاط التشابه والاختلاف (التي يمكن أن نعرفها بأنها نقاط انحراف عن التشابه إلى حد التشابه السلبي) بينهما، وأحيانا أيضا نقيس التشابه والاختلاف. أي مقارنة تتم هنا هي مقارنة جزئية في جوهرها، لأنها تعمل في زوايا معينة من الوحدات المقارنة، كما أن المقارنة غير المباشرة لا تتم بين الموضوعات (أو الزوايا) المقارنة نفسها، بل تتم من خلال مفاهيم وسيطة. وتعد هذه المفاهيم الوسيطة بمنزلة عنصر دائم في المقارنة، وهي مستقاة من نظرية المقارنة نفسها.

٢- مقارنة التعبيرات اللغوية من النواحي اللغوية التي يجب أن تعتمد بالتالي على نظرية لغوية.

٣- مقارنة تعبيرات لغوية من نوع الترجمة والأصل من زاوية الترجمة. وهذه المقارنة يجب أن تعتمد على نظرية الترجمة، وهي مستقاة في الأساس من النظرية اللغوية.

٤- يجب أن تعتمد مقارنة النصوص، من حيث التفرد الموجود في صورة التعبير على نظرية النص، لذلك فإن مقارنة النص المترجم مع الأصل يجب أن تضع البند الثالث في اعتبارها.

٥- يترتب على الطبيعة الخاصة للنص الأدبي أن تكون النظرية البديلة لمقارنة النصوص الأدبية من حيث أدبيتها هي نظرية النص الأدبي، وأن تعتمد أيضا على نصوص الترجمة الأدبية التي ترتكز فيها مقارنة الترجمة مع الأصل في النصوص الأدبية على مثل هذه النظرية.

وعلنا نلحظ هنا أنه يمكن مقارنة موضوعين أو أكثر من عدة زوايا، وأي مقارنة لا تكون فعلا مقارنة لهما، بل هي مقارنة للمناظير والأبعاد التي فيهما. ومن هنا يتضح أنه يظهر تكافؤ أو تشابه من زاوية واختلاف من زاوية أخرى. وبالتالي فإن الموضوعات المقارنة التي وجدت في التكافؤات ليست «متكافئة» في ذاتها، بل هي متكافئة من الناحية x (أو اعتمادا على x).

كما أن الزوايا المختارة للمقارنة تتطلب وجود نظرية تعتمد عليها المقارنة ومفاهيم يتم بها التبادل. وهكذا منذ البداية تعرف بأنها زوايا مهمة أو جوهرية. وتعرف الزوايا والنظرية الوسيط الدائم للمقارنة، والذي تعد كل الموضوعات بالنسبة إليه بمنزلة متغيرات.

ويمكن القول بصورة عامة إنه كلما كانت متطلبات النظرية من موضوعات المقارنة كبيرة ومحددة بوضوح، قلت أهمية التكافؤ. وكلما طرحت مجموعات أصغر، زادت جوهرية التقابل بينهما. إذا وجد.

وبالتالي ففي أي بحث مقارن يجب أن نضع أمام الموضوعات المقارنة أخطر المتطلبات اللازمة لها وفقا لنظرية المقارنة.

مقارنة التعبيرات اللغوية

مقارنة التعبيرات اللغوية مثلها مثل أي مقارنة أخرى، فالزاوية التي تتساوى فيها، والنظرية التي تقوم عليها، هما اللتان تحددان العنصر الدائم في المقارنة ووحدة المقارنة وقواعد نظرية المقارنة عامة.

فعلى سبيل المثال إذا أردنا أن نقارن أشكالا لغوية (مقارنة جزئية من زاوية واحدة) من حيث المعاني البلاغية، نجد أن التكافؤ بينهما يقوم على أساس العنصر البلاغي (المشار إليه)، وهو «الدائم»، لشكل هذا الارتباط وفقا لنظرية المعاني البلاغية، وبالطبع فإن هذه النظرية تتطلب توفير مبادئ لاختيار الوحدات المقارنة مع بعضها.

شكل(١) ← بلاغة١ ← بلاغة(٢) ← شكل(٢)

تكافؤ؟

توضيح: الخطوط المتواصلة تشير إلى زوايا مختلفة يمكن بها اكتشاف الأشكال، لكنها لا توضع في الاعتبار أثناء المقارنة التي ترتكز على المعاني البلاغية. والخط المتقطع يشير إلى المقارنة البلاغية «غير الواقعية»: مثل شكل١ - وشكل ٢- في كلمات، والخط المزدوج يشير إلى المقارنة البلاغية «الواقعية»، والسهم المرفق به يشير إلى اتجاهه من شكل١ - إلى بلاغة١ ومن شكل ٢ إلى بلاغة٢. وهناك علاقة تبادلية بين بلاغة ١ وبلاغة٢، والسهم الموجود في رأس الخط المستقيم المتصل يشير إلى المكان الذي يطرح بالنسبة إليه «سؤال التكافؤ».

وإذا كانت الإجابة هي بلاغة ١ = بلاغة ٢، فإنه يوجد حينئذ تكافؤ بلاغي بين شكل١ وشكل٢، أو العكس، شكل١ متكافئ مع شكل ٢، أو يمكن القول إن شكل١ وشكل٢ متكافئان، هذا مع ذاك، على أسس بلاغية مشتركة.

لكن يبقى السؤال قائما: هل يجب أن يكون هناك تكافؤ تام بين الترجمة والأصل من هذه الزاوية؟ ألا تترك مساحة من الحرية للمترجم يعمل من خلالها على إظهار إبداعه هو، إلى جانب الإبداع في النص المصدر؟

لو أننا نظرنا إلى هذا التعبير في اللغة العبرية: «الجنود يتجولون في الشوارع»[50]، لوجدنا أنه تعبير معبر داخل بيئته، لكنه لو نقل هكذا إلى اللغة العربية لما كان تعبيرا بلاغيا، وما نقل أيضا الصورة بأمانة كاملة. لكن لو قلنا: «الجنود يجوبون الشوارع لنقلنا المعنى الداخلي للتعبير ووضعناه في الوقت نفسه في صورة بلاغية تتسق والبلاغة في اللغة العربية. وكذلك أيضا تعبير «البطن يفعل لي

أمورا» في القصة نفسها، حينما حاول المترجم أن يبدع من خلال الاحتفاظ بالمعنى السياقي الأصلي في النص المصدر جاءت ترجمته على النحو التالي: «فإن البطن يثير لدي الاهتمام». وهي ترجمة أبعد ما تكون عن الإبداع، بل حتى عن فهم المعنى السياقي في النص المصدر. فالترجمة الحرفية لهذا التعبير هي «بطني يتقلب» ولو نقلناها إلى المستوى البلاغي لقلنا «بطني يؤلمني». وكذلك أيضا «سكت صوت المؤذن من قلعة المسجد»[51]. تعامل المترجم مع هذا التعبير على النحو التالي: « وهكذا منذ إسكات صوت المؤذن من قلعة المسجد». ونجد هنا عدم تكافؤ المعنى البلاغي بين تعبير سكت وإسكات. فالمصدر إسكات يعني أن شخصا ما أسكت صوت المؤذن، بينما الفعل الوارد في العبرية يعني صمت أو تلاشى (نادم)، والمقصود هنا هو أنه منذ فترة وجيزة لم يعد صوت المؤذن يدوي من «مئذنة» المسجد. وبالتالي يمكن أن تكون الترجمة البلاغية في العربية أفضل لو أنها جاءت على النحو التالي: « وما عاد صوت المؤذن ينطلق من مئذنة المسجد».

مقارنة الترجمة بالأصل

حينما لا نكون أمام مقارنة تعبيرات لغوية بحتة وإنما أمام مقارنة ترجمة بأصل (أي لغة ترجمة مع لغة مصدر) فإن الأمور تأخذ صورة خاصة، ذلك لاعتبارات ترجع إلى جوهر عملية الترجمة ذاتها، بخلاف كونها مرتبطة بتعبيرات لغوية، بل حتى بتعبيرات لغوية بلغتين طبيعيتين.

وهذه هي الاعتبارات الأساسية التي يجب أن نضعها في الاعتبار في صياغة الفرضيات الأساسية الخاصة بمقارنة الترجمة مع الأصل، أو المطالب الواضحة التي نضعها أمامها.

١- ضرورة التكافؤ في الترجمة.

٢- الطبيعة الخاصة لهذا التكافؤ، النابعة من طبيعة العلاقة (العضوية) بين الموضوعين المقارنين.

وبالطبع فإن فرضيتنا الأساسية هي أن الترجمة، أي ترجمة بحكم تعريف الترجمة، تخضع لضرورة التكافؤ اللغوي الترجمي، وبالتالي فإن أمامنا تتابعا لغويا في لغة واحدة (لغة الترجمة) أو يرغب في أن يكون متكافئا مع تكافؤ لغوي آخر بلغة أخرى (لغة مصدر).

وبالتالي ليس هناك ما يبرر إدراج هذه الضرورة في عملية مقارنة الترجمة مع الأصل، وفي هذه الحالة لا يصاغ سؤال التكافؤ على النحو التالي:

هل يوجد تكافؤ من زاوية الترجمة؟

لأننا هنا نفترض سلفا وجود هذا التكافؤ بين الموضوعات المقارنة، بل يجب أن يكون السؤال على النحو التالي:

ما نوع ودرجة التكافؤ الموجود بينهما؟

وبالإضافة إلى ذلك فإن التكافؤ الموجود هنا في المركز ليس أبدا تكافؤا من خلال مقارنة التعبيرات

اللغوية ذاتها، حيث إن الوحدات المقارنة اعتبرت هنا ذات وضعية وجودية متساوية. وبالتالي فإن التكافؤ (أو عدم التكافؤ) الذي ظهر ووصف، إنما هو تكافؤ «تبادلي». ويجب أن نشير هنا إلى أفضلية المصدر التابعة من أسبقيته على الترجمة من الناحيتين الزمنية والمنطقية على حد سواء. وبالتالي فإن الترجمة والأصل ليسا مجرد موضوعين مرتبطين، هذا بذاك فقط، بل إن المصدر هو أساس الترجمة، فالترجمة مأخوذة عن مصدر بعد عملية (أو عدة عمليات) طبقت عليه. وبما أن كل العمليات التي تطبق على أي موضوع يمكن أن تؤدي إلى حدوث تغييرات فيه، فإن مقارنة الترجمة مع الأصل تتطلب أيضا الوقوف على المتغيرات التي تظهر في الموضوع المحدد في مقابل الموضوع الأدبي، إلى جانب الإشارة إلى الأسس التي لم تتغير، والإشارة أيضا إلى العمليات التي طبقت وإلى المداخل والنظريات العاملة فيها.

وبما أن الترجمة والمصدر كأي تعبير في اللغة هي موضوعات مركبة، فإنه يمكن مقارنتها من عدة زوايا. وبالتالي فإن نظرية لغوية، أو نظرية الترجمة (أو نظرية لغوية للترجمة) هي وحدها القادرة على توجيه اختيار موضوعات جوهرية من هاتين الزاويتين، وتقدم لنا أيضا المفهوم الوسيط للوحدات المقارنة.

مقارنة النصوص

ليست مقارنة النصوص سوى مقارنة تعبيرات لغوية، ولذلك فإن كل ما ذكرناه آنفا ينطبق عليها، ولكن حينما يكون الهدف هو التركيز على المقارنة كرؤية نصية، أي أن نضع في الاعتبار أيضا التنظيم النصي لهما ونضعه في البؤرة، هنا يجب أن تتنوع الأمور عن طريق تحليل النص كنص، وبالتالي فإن المقارنة النصية تتطلب الاعتماد على نظرية النص. وهذه الجزئية بالذات هي التي تتيح للمترجم مساحة واسعة من الحركة يستطيع من خلالها إظهار مقدرته على الإبداع المجدد للنص.

وهناك العديد من طرق مقارنة النصوص تعتمد على المقارنة متعددة الزوايا، مرورا بدرجات وأنواع مختلفة من المقارنة متعددة الزوايا وانتهاء بالمقارنة النصية، وهي المقارنة الكاملة من منظور نظرية النص. وبطبيعة الحال، فإن أي مقارنة متعددة الزوايا ستكون مركبة، أي مقارنة أحادية الزاوية أيا كانت، وبالضرورة سيكون فيها الثابت (النص المترجم) أكثر تركيبا. ولكن تركيبها المتوقع ليس نتيجة في ذاتها، تترتب على حقيقة أن المقارنة تشمل أيضا أبعادا أكثر من عددها، ذلك لأن المقارنة متعددة الزوايا الحقيقية لا تعتمد على تواصل الزوايا، بل على توازنها، أي أن اختلاف عدد الزوايا التي تعقد فيها المقارنة يجب أن يضع في الاعتبار أيضا العلاقات الموجودة بينها، وهيكلها في النصوص محل الدراسة وصورة تنظيمها وما إلى ذلك.

وإذا كنا قد قلنا من قبل بإمكان صياغة نظرية عامة للنص تتعامل مع الظواهر الأساسية في كل نص حيث هو نص. فإنه يمكن في إطار هذه النظرية أن نبرز أو نحيط بالفارق بين النص كما هو نص والنص المؤول (أي النص الذي خضع لعملية الترجمة). وليس هناك ما يدعونا إلى افتراض أن النص الأدبي يشكل شذوذا بالنسبة لهذا الإمكان.

ونظرا لأن النص الأدبي مثله مثل النص المترجم. قائم أولا وقبل كل شيء على أساس شفرة نصية، أدبية، فإنه يمكن أن نقارن أيضا النص الأصلي مقارنة أحادية الزاوية أو متعددة الزوايا. هذا إضافة إلى أن المقارنات هي أيضا الأكثر شيوعا في النظرية النقدية، بل حتى في النظرية البحثية. ولكن في ضوء ما ذكر من قبل، فمن الواضح أن هذه المقارنات يمكن أن تصبح بسهولة الشيء الجوهري في النصوص المقارنة. ولذلك فإنه يجب المطالبة بأن تكون هي أيضا، إذا تمت أساسا، قائمة على نظرية النص، ولابد من تحليل النص وفقا لهذه النظرية.

وهنا يمكن أن نضع الشروط التالية لتحقيق مقارنة النص المترجم مع النص المصدر ووحدة المقارنة:

١- لابد أن نفترض في الأساس أن النص المترجم متكافئ مع النص المصدر بصورة معينة ودرجة معينة.

٢- هذا التكافؤ ليس عكسيا في جوهره، لذلك فإن «الثابت» يجب أن يعتمد على نص أصلي.

٣- يجب أن تكون المقارنة و«الثابت» جوهريين في النص الأصلي كنص أدبي.

٤- يجب أن يتوافر مطلب أقصى من جميع الزوايا، وبالطبع فإن «الثابت» الذي يلبي هذه المطالب بالصورة القصوى هو الترجمة المناسبة، والتكافؤات القصوى في المجال النصي. ويستتبع ذلك أن تكون وحدة المقارنة والنظرية الكامنة في أساس نظرية المقارنة «نظرية نصية».

وقبل أن نصف مراحل المقارنة ذاتها من خلال الاستعانة بمفاهيم الترجمة المناسبة والتكافئية، علينا أن نستوضح أولا بصورة أكثر دقة، وضع الترجمة المناسبة كثابت (أو كمفهوم وسيط) لمقارنة نص مترجم مع نص مصدر. وكيف يمكن التوصل إليه وصياغته، وما العلاقة بين هذه البنية والترجمة المناسبة؟ ويمكن مبدئيا أن نضع الترجمة المناسبة التي تعتمد على التحليل النصي (المتكافئ) للنص المصدر بواحدة من أربع لغات مختلفة: لغة مصدر - لغة ترجمة - لغة طبيعية - (لغة طبيعية ثالثة، ليست لغة مصدر ولا لغة ترجمة) ولغة مخلقة. لكن وضع نظرية النص الأدبي، وحالة نظرية النص بصورة عامة، ووضع علم اللغة بدرجة كبيرة، لا يمكن أن يضع في أيدينا مثل هذه اللغة المخلقة. وبالتالي فإنه يجب أن نسقط اعتبار اللغة المخلقة من حساباتنا، على الأقل حتى الآن، ونكتفي بالبحث في الاحتمال الثالث وهو «اللغة الطبيعية».

لكن هذا الاحتمال الثالث يتم استبعاده بسهولة نسبية. وفي هذه المرة اعتمادا على اعتبارات ترجع إلى جوهر الترجمة ذاتها (ونظرية الترجمة). ووصف النص المصدر بأنه لغة طبيعية، ليست لغة

مصدر ولا حتى لغة ترجمة، يضع المزيد من العراقيل أمام الترجمة، وذلك بحكم حقيقة أنه تتدخل فيها ثلاث لغات، ولذلك تضاف مشاهد حتمية للترجمة، بينها أولا عمليات الترجمة المتمثلة في الانتقال من نص مصدر ووضعه في لغة مصدر. ثم عمليات ترجمة أخرى بين الوصف بلغة طبيعية ونص مترجم في لغة الترجمة. وتتفذ هنا بالضرورة عدة عمليات، بل يوجد هنا حتمية ذاتية لرفض هذه الطريقة لاعتبارات كثيرة جدا، إلى جانب عدم وجود معرفة مباشرة بنوعية هذه التغييرات واتجاهها ودرجاتها.

وإذا شئنا أن ندرس ونصف درجة تكافؤ هذه الترجمات يكون علينا، إذا بقينا على هذا الأسلوب، أن نستخدم وساطة لغات طبيعية أخرى، لغة طبيعية ١ ولغة طبيعية ٢ ولغة طبيعية ٣ إلى ما لا نهاية (أو حتى لا يتبقى لدينا لغات أخرى لم نستعملها).

وهناك وضع محتمل آخر للصياغة في لغة الترجمة، وهو خطـورة التعرض لإغراء نص مصدر، أي وصف تحليـل النـص بمفاهيم مأخوذة من داخلـه فعلا، أو عدم فهم ما بين اللغة المستقـاة من داخله واللغة المستخدمة في الوصف، أو خلط لغة الاستعارة - والاستعارة اللغوية[52].

وهنا نجد أننا قد وقفنا على إمكان مقارنة النصوص الأدبية، بما فيها النص المترجم والنص المصدر من عدة زوايا، كما فرقنا بين المقارنة أحادية الزاوية والمقارنة متعددة الزوايا والمقارنة الكاملة والمقارنة المعيارية النصية، التي تعد البديل من حيث أدبية نص مترجم ونص أصلي، ثم التعرف عليها هناك مع المقارنة الكاملة (أو متعددة الزوايا القصوى والمطورة كاملا) وتم قبولها في النهاية كوسيلة مقارنة مناسبة لاحتياجنا واستخدمت كأساس لتعريفات الثابت ووحدة القياس.

ومع هذا، ونظرا للقيود التي سبقت الإشارة إليها، وحتى يمكن أن ندخر في المقارنة قدر الإمكان يجب الا نفترض أنه يمكننا تنفيذ المقارنة الكاملة بصورة كاملة، أي أن نعقد مقارنة كاملة لكل معيار نصي على حدة في كل ما يتعلق بكل جزئياته. لكن هذا ممكن في نصوص قصيرة جدا (كتلك التي يكون نظام العلاقات فيها بسيطا، ولذلك فإن الوسائل المبينة فيها تشترك في عدد من العلاقات ولها وظائف محددة).

وبالتالي ليس أمام الباحث سوى مقارنة أجزاء من نصوص، لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: أي هذه الأجزاء نختارها بحيث تكون خاضعة لمبادئ النص العملية؟ وتكون في الوقت نفسه ممثلة ونموذجية لطبيعة النص المترجم والنص الأصلي معا.

توجد طريقتان يمكن أن تكمل كل منهما الأخرى، وتعوض بدرجة كبيرة أوجه القصور في كل منهما:

١- إغلاق أجزاء نصية.

أي اختيار أجزاء من داخل نصوص، تكون لها أهمية وجوهرية وفقا لمبادئ نصية، وإغلاقها من أجل التحليل والمقارنة، بمعنى أن نعدها لهذه الغاية، كأنها نصوص كاملة في حد ذاتها، إضافة إلى

التصنيف الدائم اعتمادا على مكانها في بنية النص الكامل. لكن لا يوجد في ذلك أي اختلاف مبدئي عن التصنيف الدائم الذي تجريه أيضا في النص الكامل اعتمادا على مكانه في البنية أو البنى التي ينتمي إليها.

٢- اختيار وحدات نصية للتمثيل من أماكن مختلفة في نص كامل، وبخاصة إذا كانت محاور واضحة.

وحتى تتم المقارنة وفقا لهذا لابد أن نحلل أولا النص المترجم تحليلا كاملا ونكشف عن العلاقات الموجودة داخله، ثم نحدد النقطة النصية التي ستغلق. مع العلم بأن النص المترجم ليس مجرد نص، إنما هو أيضا نص أدبي.

لكن مبررنا في تحليل نص مترجم تحليلا نصيا لم يحل المشكلة الصعبة وهي: الوحدات النصية في نص مترجم، والتي تحدد وفقا لوضعها في نص الترجمة فقط، دون اعتبار للعلاقة الموجودة بين نص الترجمة والنص المصدر، أثناء تحليل نص مترجم. وليس بالضرورة أن يكون هناك قاسم مشترك، لكن هذا لا يمنع بالطبع مقارنتهما. وإذا لم توجد طريقة لتلافي هذا النقص في وحدات النص المترجم، أو تصنيفها تكون هذه أنجع وسيلة مقارنة بين النص المترجم والنص المصدر كنصوص أدبية. وهي التي تقودنا إلى الوقوف على إبداع المترجم من عدمه ودرجة هذا الإبداع.

ولا يمكننا في هذه المرحلة إلا الإشارة إلى حل منهجي يتيح لنا على الأقل، إجراء المقارنة، وإن كان ذلك يتم دون حل للمشكلة المبدئية (حيث توجد أيضا نقاط ضعف أخرى بخلاف كونه حلا آنيا لا يدخل كأساس كامل في النظرية، وهو ضعف منهجي يتسم بالازدواجية وعدم ادخار الجهد).

١- المقارنة النصية بين وحدات نصية مختارة من نص مترجم

الفرضية الأساسية التي يركن إليها هذا الحل هي أنه في ترجمة النص الأدبي الذي ينتج نصا أدبيا، يوجد تفكيك حتمي للعلاقات النصية وتركيب حتمي أيضا لعلاقات نصية أخرى، ونظرا لوجود عنصر التكافؤ كأساس للترجمة، فإن هناك أيضا علاقة ما بين العلاقات النصية في النص المصدر (وهي ما تم تفكيكه) والعلاقات النصية في النص المترجم (وهي ما تم تركيبه).

ويمكن أن تكون العلاقة بين هذه العلاقات واحدا مما يلي:

١- علاقة تجاهل (× + ×) من خلال الإضعاف.

٢- علاقة محافظة وإبقاء (× + ×).

٣- علاقة تبادلية (y × ×).

٤- علاقة إضافة (× + y).

ولا يمكن تحديد العلاقة الموجودة بالفعل دون تحديد مسبق للعلاقات النصية داخل النص المترجم والنص المصدر معا. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نحصل على نتيجة كاملة من دون دراسة وفحص هذه العلاقات في كل نص. وهذا دائما تتفيذ في ماهية وجود لغوية.

ويمكن وفقا لهذا المنهج مقارنة الوحدات المستخرجة من داخل النص، لكن يجب أن تحدد هذه الوحدات وتختار وفقا لوضعها داخل النص، بحيث لا تكون عرضية بالنسبة له.

كما أنها بحكم كونها أجزاء نصية لا يكون لها «هوية» أساسية أو حتى وظيفة لغوية ثابتة. وبمعنى آخر: لا تقارن كلمات مقابل كلمات أو كلمات لكونها كلمات، ولا نماذج تعبيرية مع نماذج تعبيرية، بحكم كونها نماذج تعبيرية، ولا تقارن استعارات موضوعة سلفا في اعتبار الإستعارات وما شابه ذلك، بل تتم أي مقارنة خضوعا لوضعها داخل الوحدة النصية في الوحدات وتكون هويتها الأساسية هامشية، بل حتى عرضية.

بعض النماذج التطبيقية:

سنحاول فيما يلي تطبيق ما سبق على بعض النماذج من الترجمات العربية عن الأدب العبري، وقد راعينا فيها تنوع أنماط المترجمين، بحيث لا تكون العينة كلها من مدرسة واحدة. فبعض النماذج ترجمة مصرية والأخرى ترجمة فلسطينية.

أضف إلى ذلك أننا قسمنا كل منهما إلى مدارس داخلية. فالمدرسة المصرية قسمت إلى فرعين، المترجم المصري المقيم في مصر ولم يغادرها، والمصري المهاجر. كذلك الفلسطينية قسمت إلى قسمين فلسطينيو الشتات وفلسطينيو الداخل، حيث يتسم أداء كل منهما بالوقوع تحت تأثير مدارس متباينة في الترجمة. ولابد هنا من إعادة التذكير بأن ما نفعله هنا ليس تخطيئا للتراجم، وإنما هو في المقام الأول دراسة لأساليب وأنماط الترجمة حتى يمكن الوقوف على حالة ودرجة الإبداع في الترجمة. وسنفعل ذلك من خلال ما أشرنا إليه من قبل وهو إغلاق أجزاء من الترجمة وتطبيق النظرية عليها.

المترجم المصري المقيم: لنأخذ هذه الفقرة من ترجمة قصة «رصاصة طائشة» لإسحق أورباز، ونغلقها لنحاول تطبيق نظرية التكافؤ الترجمي عليها ومدى ما تتيحه هذه النظرية من إمكانات أمام المترجم لكي يبدع النص.

الأصل العبري: «الشمس كانت ضعيفة، جميلة ولطيفة سحب الغرب امتدت كأذرع لتلتقط بها الشمس الواهنة والجميلة. إبراهيم عبدالمحسن جاموني جلس صامتا وقد غاصت عيناه في فضاء العالم. قبس من بهاء اليوم الغارب غسل وجهه من القذارة، وبهذا في جلسته صامتا، بدا لي كأنه جلس هنا منذ الأزل، شيء من الأشياء ولون من الألوان في هذا الجسم الغارب. مهم ما ظنه بي. آه، لا، لا يفكر في إذا كان يفكر بالمرة فإنه من المؤكد يفكر في «غزاله» الصغير، التي تنتظره، هو وحده دون شباب العالم. وعن غير قصد عشت أنت هذه الحالة المعنوية وبدأت تفكر في غزالك. تلك الفتاة التي اعتقدت أنها لك وحدك، إلى أن تزوجت من آخر، لأنه لم يكن لديك ما تعدها به: لا مال، لا مسكن، لا مهنة محترمة. وهكذا فأنت عامل بسيط، لم يخرج والداك أبدا عن حدود جحر الأرانب والحظيرة المجاورة للبيت في الحي، ولم يورثوك شيئا سوى هيئة

إنسان. وأنت تنظر إلى إبراهيم وهو غارق في حلمه الجميل وتهز له رأسك في قلبك وتفكر: إبراهيم، إبراهيم «مافيش مهر مافيش بنت» وهكذا الحال في العالم وهذا نهجه. وأنت تبدأ تحارب عليه وتفكر في أنه في الحقيقة مثلك. ومع ذلك ففيم الاختلاف؟ من الواضح أنك تفكر وتثور. وهو يوافق ويخنع ويؤمن بأن كل شيء من عند الله. لو أنهم أوقفوه على قدميه، ورفعوا رأسه، وقوموا ظهره وربتوا له على كتفه وقالوا له «يا رفيق»، لبدأ يفكر هو أيضا. وهذا يعني أن القدرة على التفكير أيضا هي ليست سوى نتيجة لكون الإنسان حرا في عالمه. أين الحرية في عالم إبراهيم عبد الحسن جاموتي؟ وما هو غده؟ مقتلع من مكان آبائه، أين مكانه تحت الشمس؟ وفجأة يتضح لك أن هناك أيضا شيئا ما يفرق بينك وبينه. لك أمل. فطالما أنك قابع على أرضك فأنت تغذي أملك. فما هو أمله؟

هكذا كنت أفكر وكنت أشفق على أسيري وبدأت أفكر في أن أتركه لحال سبيله وأمضي. أمعنت النظر في وجهه ورأيت عينيه الضخمتين، وإذا بهما أكبر أكثر. أكبر من العادة. ومازالتا تكبران. صرخت وتفحصت وجهه. بدا وجهه يزداد سوادا. برز فيه انتباه ثعباني وكانت عيناه الواسعتان ترتعدان من الرعب والكراهية كما قابلتهما في المفارق. تسمرت نظراته كانت الآن تتحرك بيني وبين نقطة ما عن يميني. نظرت إلى اليمين. هناك كان السلاح وحينئذ. وبسرعة البرق. قفز إبراهيم من مكانه.

انفعل شمواليك هو لا يمكنه أن يغفر لي هذا الأمر.

«يا غبي» علا علي بصوته «امسك السلاح»!

لا تفعل! ابتسمت وواصلت إبراهيم تعثر في الشجرة المجدوعة وسقط. وأنقذته. أمسكت «العوزي» واستدرت لكي أفعل شيئاً ما للعربي القذر وحينئذ رأيت طرف الذيل وهو يتلوى ويختفي داخل الأرض. كان ذنب حية.

إبراهيم قام وأوضح لي أن هذه كانت أفعى بل رسم لي طريقها المتعرج على الصخرة التي جلست عليها ورأيت بعيني خط آثارها حتى مكان اختفائها في الأرض. هو أشار إلى مكان وأوضح أن هناك كان جرن مغطى بالقش وأرض وأن الثعابين كانت تجد فيه ملجأ من حرارة الصيف. وهو عرض علي فورا أن يحفر ويكشف عن الجرن. قلت له «بكرة»، أي غدا. هو كرر كلمة «بكرة». حار جدا وصمت. واصلنا طريقنا نحو المخيم. كنا بدأنا نقترب من المخيم وكان يمكن سماع أصوات معروفة عن بعد. أيضا إبراهيم سمع الأصوات وصرخ. بعد ذلك رأى المخيم ونظر إلي. نظر إلي والي معسكر الخيام. نظر إليه وعاد لينظر إلي. هذه المرة كرجل ينظر إلى من أحسن إليه. هو خاف وحينما وقفنا أمام رجال موسيك. التصق بي إبراهيم وتوسل بصوته وبعينيه ويديه الا أسلمه. معي سيبقى ولو حتى ذبحته. آنذاك خطر على بالي أنه أيضا يوجد له أمله وأن هذا الأمل هو مكانه تحت الشمس[٥٣].

ولنرَ كيف تعامل المترجم مع هذه الفقرة التي تعمدنا هنا أن نوردها كما هي في سياقها العبري دون أي إضافات أو أي تعديل في بنية الجملة حتى تتوام مع سياق الجملة العربية - وهو أمر عادي

وبدهي في الترجمة وبدونه لا وجـود للترجمة كما أسلفنا القول - لكنا تركناها كما هي لنقف على مدى تفاعل المترجم مع الجمـلة وهـو يحاول إبداعها من جديد في اللغة الهدف.

«كانت الشمس في هذه اللحظات حانية وجميلة وكانت أشعتها تبعث جوا من الطمأنينة، وكانت سحب المغيب تبدو وكأنها تفتح ذراعيها لاستقبال أشعتها. أما إبراهيم عبدالحسن جاموني فقد قبع صامتا في مكانه، وكانت عيناه تحدقان في الخواء، وقد أزال ما تبقى من ضوء علامات السذاجة التي كانت تكسو وجهه. وخيل إلي في تلك اللحظات أنه يجلس في هذا المكان منذ قديم الأزل، وأحسست أنه جزء من كل مفردات المكان. كم أود أن أعرف كيف ينظر إلي؟ لا إنه لا يفكر في.... ولكنه إذا كان يفكر حقا فإن كل ما يشغل باله لا يتعدى حدود تلك الفتاة التي يتصور أنها تنتظره من بين كل الشباب في هذا الكون، وسيظل يتصور أن فتاته هي له فقط، وهذا حتى تتزوج شخصا آخر... ستتزوجه لأنه ليس لك أي شيء يوفر لها الإحساس بالأمان، لا المال ولا الشقة، ولا المهنة. كما أنك إنسان بسيط فلم يترك لك الوالدان أي شيء من هذه الدنيا سوى صورتك البشرية، وكما يبدو فقد كان إبراهيم مستغرقا في حلمه الوردي، وكم تمنيت أن أخبره صراحة: ما فيش مهر مافيش بنت.

وكما يبدو فقد بدأت في الإشفاق عليه وأحسست أنه مثلي. ولكن أي شيء يفرق بيننا؟ إن هذا الشيء كامن في أنك تفكر وتثور، وفي أنه يسلم بكل شيء ويخضع ويؤمن بأن كل شيء من عند الله، وأتصور أنه كان سيقدم على التفكير لو كانوا شجعوه على الوقوف، وربتوا على كتفه، وقالوا له يا رفيق، ويمكنني القول: إن القدرة على التفكير ليست سوى نتيجة حرية الإنسان في عالمه. أليست هناك حرية في عالم إبراهيم عبدالحسن جاموني؟

وكيف سيكون غده؟ سيكون مقتلعا من أرض أجداده، وأين سيكون مكانه تحت الشمس؟ وفجأة تراءى لي فرق بيني وبينه، وأقصد به الأمل فمادمت موجودا على أرضك فهناك أمل ترعاه، ولكن ما أمله؟

هكذا كانت نفسي تحدثني، وكنت أشفق حقا على الأسير بل وكنت أفكر حقا في إطلاق سراحه، وحينما نظرت إليه وجدت عينيه متسعتين للغاية وبشكل غير عادي، فأسرعت إليه أتحسس وجهه ووجدته بالغ الاحمرار، وكانت عيناه الواسعتان ترتعدان من الخوف والكراهية مما ذكرني باللحظة نفسها التي التقيت فيها به في المغارة. وكانت عيناه تتنقلان بسرعة بيني وبين شيء ما عن يميني، وحينما نظرت صوب هذه الجهة وجدت سلاحا.

وبينما كنت مستمرا في تقديم تقريري هذا إلى صمواليك فقد انفعل صمواليك قائلا: وقفز إبراهيم من مكانه، يجب أن تمسك السلاح، ولكنني هدأت من روعه وقلت له «لا تنفعل» فقد تعثر إبراهيم في شجرة الجميز وسقط على الأرض، وأمسكت بمدفعي الرشاش وسرنا حتى المعسكر.

وحينما اقتربنا للغاية من المعسكر وسمعت أصوات الزملاء التي أعرفها جيدا ارتسمت علامات الرعب على وجه إبراهيم ونظر إلي كثيرا، وكان منخوها للغاية. وحينما وقفنا أمام رفاق موسيك فقد اقترب مني إبراهيم متوسلا بصوته وبعينيه وبيديه ألا أسلمه، وكان مستعدا أن يبقى معي حتى لو كنت

سأذبحه. ولا أدري لماذا فكرت ثانية في مسألة الأمل الذي يراوده، وهنا أدركت أن كل أمله يتمثل في أن يكون له مكان تحت الشمس»[٤٤].

لقد تم إغلاق هذه الفقرة دون غيرها في القصة لأنه يتوافر فيها شروط الإغلاق كافة، فهي نموذجية لما تحويه من صور أدبية، إضافة إلى رئيسيتها في الحدث الدرامي ومن دونها يمكن أن يختل السياق في الحدث الروائي، إضافة إلى أنها، كما نعتقد، الحبكة الرئيسية في القصة والتي تحمل كل أفكار الكاتب وما يريد التعبير عنه في القصة، وبالتالي فإن أي تعامل معها يجب أن يتم بحذر شديد، لأنه يسهل جدا - إذا حدث أي خطأ- انتفاء شرط الترجمة عنها. وسوف نحاول التعرف على منهج المترجم في هذه الفقرة المغلقة.

أولا: التكافؤ الشكلي الكتابي.

١- عدد الجمل في النص المصدر خمس وخمسون جملة منها ثلاث جمل من كلمة واحدة. وجاء عددها في النص المترجم ثلاث عشرة جملة فقط وبالتالي يمكن القول أنه لا يوجد هنا تكافؤ شكلي بين النص المصدر والنص المترجم. وقد يكون هذا في مصلحة الترجمة وضدها في الوقت نفسه. فإذا كان المترجم قد ألغى كل هذه الجمل وحولها إلى ثلاث عشرة فقط بما يخدم الصياغة في النص المترجم، لأمكن القول هنا أننا أمام محاولة لإعادة اكتشاف النص وإبداعه من جديد دون التقيد بالشكل في النص المصدر. أما إذا كان إلغاؤها قد قلص الصورة الأدبية أو اختصرها وشوهها، فإننا نكون في هذه الحالة أمام تدخل من جانب المترجم يضر بالسياق الأدبي للنص المترجم وبالتالي يضعف الترجمة، بل وحتى يمكن أن يخرج بها من إطار الترجمة برمتها. ونجد هنا أيضا أن النص المصدر مكون من أربع فقرات رئيسية، وتحولت في النص المترجم إلى خمس فقرات، علما بأننا هنا لسنا فقط أمام إضافة فقرة إلى النص المصدر، بل نحن أمام محاولة واضحة لإعادة هيكلة النص حيث إن التقسيم في النص المترجم لا يتسق مع التقسيم الوارد في النص المصدر، كما سنرى لاحقا. وهذا يعني أيضا أن المترجم لم يلتزم الشكل في النص المصدر، وقد يكون هذا أيضا في مصلحة الترجمة وقد يكون ضدها في الوقت نفسه. لا نريد أن نطيل الوقوف عند التكافؤ الشكلي من عدمه، لكن تجدر الإشارة هنا فقط إلى أن المترجم لم يلتزم في هذا النص المغلق بعلامات الترقيم الواردة في النص المصدر ولا حتى بأماكنها، على الرغم من أهمية هذه العلامات في الترجمة وفي فهم الدور الذي يمكن أن تلعبه في السياق، حيث يمكن أحيانا أن تحل محل الألفاظ.

وإذا انتقلنا إلى التكافؤ الشكلي اللغوي سنجد ما يلي:

١- تكرار فعل الكينونة في الجملة الأولى في النص المترجم.

٢- بدء الجملة الثانية بكلمة أما، مما يعني الربط بين ما سبق على الرغم من أن البنية اللغوية في النص المصدر والنص المترجم لا تفيد ذلك.

٣- تكرار استخدام أداة الربط «و» في مواضع غير موجودة في النص المصدر، مما يعني أنه لا وجود للتكافؤ هنا، لأنها قد تكون من السمات الأسلوبية الخاصة بالمترجم.

٤- تحويل الفعل من الزمن الماضي إلى المستقبل في بعض المواضع مما يعني عدم التزام المترجم بالتكافؤ، وقد يحسب هذا له لا عليه.

ويمكن أن نخرج من هذا أن التكافؤ الشكلي في هذا النص المغلق لا وجود له أو أنه موجود لكن بدرجة دنيا، مما قد يعني هنا أن المترجم لم يحاول الالتزام بالتكافؤ الشكلي والتكافؤ الشكلي اللغوي ولا حتى الوظيفي اللغوي في محاولة منه لإضفاء ذاته وفهمه الخاص على النص، لكن هذا وحده لا يكفي للوقوف على مدى الإبداع في النص المترجم ما لم نحاول الوقوف أولا على درجة التكافؤ الوظيفي، وهي الأهم في حالة الإبداع المجدد للنص المصدر في صورة نص مترجم. ونحن من جانبنا نرى أن هذا الإبداع، إن وجد، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التكافؤ في رسم ما يمكن أن نسميه رسم الصورة الأدبية في النص المصدر.

١- الإضافة

تتكون الجملة الأولى في النص المصدر من خمس كلمات تحولت في النص المترجم إلى اثنتي عشرة كلمة، وبالتالي فإن هناك إضافة من جانب المترجم، وهي ما يمكن أن نسميه **هنا رسم الصورة**، وهي أمر نرى أنه ضروري في الترجمة الأدبية وحتمي ليقودنا إلى حقل الإبداع وإظهار مقدرة المترجم على إبداع النص لكن ليست كل إضافة إبداعا، لأنها يمكن أن تؤدي أيضا إلى نتيجة عكسية.

ففي الجملة التي أمامنا نجد أن الصورة في النص المصدر على النحو التالي «الشمس كانت ضعيفة وجميلة ولطيفة»، لو نقلت هذه الصورة كما هي إلى اللغة العربية لوجدنا بها ضعفا في الرسم، لذا فقد نجح المترجم في محاولته تجاوز الصورة الأصلية وإعادة رسمها من جديد بقوله: كانت الشمس في هذه اللحظات حانية وجميلة وكانت أشعتها تبعث جوا من الطمأنينة. هذا في حدود تصوره هو لإمكان رسم الصورة من خلال الإضافة إلى الصورة الأصلية في النص المصدر.

لكن يبقى السؤال مطروحا: ما حدود الإبداع هنا، وهل نجح المترجم فعلا في تقديم أفضل صورة إبداعية يمكن أن تدرج في البنية الأدبية للنص المترجم واللغة الهدف؟ فلو أننا حاولنا الالتزام بدرجة ما من التكافؤ الشكلي والنصي معا من خلال إعادة رسم الصورة بدرجة التكافؤ نفسها مع النص المصدر، أي البعد إلى حد ما عما يسمى خيانة النص لجاءت الترجمة على النحو التالي: بدت الشمس حانية وفي قمة بهائها. خمس كلمات في مقابل خمس كلمات في النص الأصلي، وإن كانت الصورة هنا أكثر اتساعا منها في النص الأصلي. فقد تمت الاستعاضة بالبهاء عن ضعف الشمس وجمالها في النص المصدر وعن «جمالها» و«أشعتها» التي تبعث على الطمأنينة في النص المترجم.

٢- في النص المصدر: سحب الغرب امتدت كأذرع لتلتقط بها الشمس الواهنة الجميلة.

في النص المترجم: وكانت سحب المغيب تبدو وكأنها تفتح ذراعيها لاستقبال أشعتها.

نلحظ هنا أن المترجم وهو في محاولة الإبداع المجدد قد استبدل الشمس الواهنة بأشعة الشمس وباتت الأذرع مفتوحة لاستقبال أشعة الشمس بدلا من الشمس ذاتها، وقد تكون هذه رؤية خاصة به وفهما شخصيا للصورة الأدبية كما جاءت في النص المصدر، لكنا نرى أنه كان من الأفضل أن ترسم الصورة هكذا لتكون أكثر تعبيرا عن المشهد: «وبسطت سحب الغرب ذراعيها لتحتضن بهما هذه الشمس المتعبة الجميلة». ففي هذه الترجمة يتم الربط بين رحلة الشمس عبر النهار ولحظة الغروب، وقد نال منها الإنهاك عبر رحلتها الطويلة. وهي صورة لم يستطع التعبير «واهنة وجميلة» أن يوضحها على الرغم من أن هذا هو ما أراده فعلا الكاتب في النص المصدر، وهنا يمكن القول إن هذه الترجمة استوعبت في داخلها النص المصدر وأجادت التعامل معه من الداخل، بل إنها استطاعت أن تتجاوز حدود الصورة المرسومة في النص المصدر دونما إخلال بالمحتوى السياقي العام للنص.

٣- النص المصدر: وبهذا، وفي جلسته صامتا، بدا لي كأنه هنا منذ الأزل، شيء من الأشياء ولون من الألوان في هذا الجسم الغارب.

نص الترجمة: «وخيل لي في تلك اللحظات أنه يجلس في هذا المكان منذ قديم الأزل، وأحسست أنه جزء من كل مفردات المكان».

ولو أننا قرأنا النص المصدر قراءة نقدية - وهذا جزء مهم قبل الشروع في الترجمة - لوجدنا أن الكاتب يحاول أن يشيئ الإنسان ويحوله إلى جزء من الطبيعة، ولقد استشعرت الترجمة ذلك، فعبرت عنه بقولها «أحسست أنه جزء من كل مفردات المكان»، وهي صائبة إلى حد بعيد بعد أن نجحت في استقراء المعنى الضمني في النص المصدر، ولم تتعامل معه من حيث الشكل فقط. وبما أننا هنا أمام محاولة للإبداع في الترجمة، فلابد من طرح هذا السؤال: إلى أي مدى نجح المترجم في الإبداع أو ما درجة الإبداع هنا؟ خاصة أنه لجأ إلى الحذف وتضييق إطار الصورة. ونحن نرى أنه لو رسم الصورة على النحو التالي لكانت أكثر تعبيرا «فصار لونا من ألوان هذا المشهد الجميل ساعة الغسق»، وإن كان هذا لا ينتقص شيئا من المحاولة الناجحة التي قام بها المترجم لإعادة إبداع النص في النص المترجم.

٤- النص المصدر: إذا كان يفكر بالمرة فإنه من المؤكد يفكر في «غزاله» الصغير التي تنتظره، هو وحده دون شباب العالم».

النص المترجم:... ولكنه إذا كان يفكر حقا فإن كل ما يشغل باله لا يتعدى حدود تلك الفتاة التي يتصور أنها تنتظره من بين كل الشباب في هذا الكون.

نجد هنا أن المترجم وضع ثلاث نقاط قبل الترجمة. ومن المعروف في التقاليد الأدبية أن النقاط الثلاث التي تسبق الجملة تدل على الحذف وعلى أن هناك كلمات تم حذفها لأن ما سيأتي يعبر عنها وبالتالي ما من داع للتكرار، وهذه خاصية أدبية. ومع ذلك فإن المترجم لم يحذف شيئا كما نتوقع. لكن الحذف جاء بعد النقاط الثلاث أو لنقل أنه استبدال أكثر منه حذفا، حيث تم استبدال «الغزال» الصغير، بكلمة فتاة، وهنا نرى الصورة في النص المصدر أكثر تعبيرا منها في النص المترجم، مما يعني

أن المترجم أخفق هنا في إبداع النص. كما أن الصورة في النص المصدر تحمل في طياتها قدرا من التهكم من الفتى العربي الذي إذا فكر، وهذا محل شك، فإنه لن يفكر إلا في «غزاله» الصغير، وجاء المترجم وحول هذا المعنى التهكمي إلى معنى تقريري، الأمر الذي لا يعني أننا أمام ترجمة إبداعية بقدر ما نحن أمام ترجمة تقريرية.

٥- في النص المصدر: «هكذا الحال في العالم وهذا نهجه». لم ترد هذه الفقرة في الترجمة وبالتالي طبق عليهامبدأ الحذف وهذه وجهة نظر خاصة بالمترجم وينبغي علينا احترامها.

٦- النص المصدر: «صرخت وتفحصت وجهه بدأ وجهه يزداد سوادا».

النص المترجم: «فأسرعت إليه أتحسس وجهه ووجدته بالغ الاحمرار». يمكن أن نفهم من الصورة في النص المصدر أن الراوي هنا يريد أن يعبر عن الانزعاج. والصراخ هنا هو صراخ هول المفاجأة وقد يكون صراخا معنويا، وتفحص الوجه هو أيضا تفحص بالنظر عن بعد، عله، يرى فيه مبررا للتغيير الذي طرأ عليه. وبالتالي فإن الترجمة الواردة في النص المترجم تعتبر ترجمة غير معقولة وأبعد ما تكون عن فهم الصورة في النص المصدر فلا ندري ما العلاقة بين تحسس الوجه والوقوف على حمرته. فالتحسس هنا مادي والحمرة لا تلمس بل ترى. وبالتالي فإن المترجم هنا أخفق في إبداع النص لا لأنه غير قادر على الإبداع وإنما لأنه لم يحسن فهم الصورة كما جاءت في النص المصدر.

٧- النص المصدر: «برز فيه انتباه ثعباني وكانت عيناه الواسعتان ترتعدان من الرعب والكراهية كما قابلتهما في المغارة. تسمرت نظراته كانت تتحرك بيني وبين نقطة ما عن يميني. نظرت إلى اليمين هناك كان السلاح. وحينئذ وبسرعة البرق، قفز ابراهيم من مكانه».

النص المترجم: « وكانت عيناه الواسعتان ترتعدان من الخوف والكراهية مما ذكرني باللحظة نفسها التي التقيت به في المغارة. وكانت عيناه تنتقلان بسرعة بيني وبين شيء ما عن يميني، وحينما نظرت صوب هذه الجهة وجدت سلاحا».

في النص المترجم تم حذف صورة العيون الثعبانية التي تعكس المكر والدهاء وربما التحفز للغدر أيضا وهذا هو ما تصوره الراوي فعلا لكن هذه الصورة حذفت تماما من الترجمة وحذف معها تعبير تسمرت والذي يعكس أيضا أن الراوي بهت من هول المفاجأة. كما تحول أيضا السلاح في النص المصدر إلى سلاح فقط بالتنكير في النص المترجم الأمر الذي لا يعكس بالمرة الصورة التي أرادها الكاتب في النص المصدر وبالتالي فإن الترجمة هنا أبعد ما تكون عن الإبداع. خاصة أنه تم حذف باقي الجملة والتي نرى أنها ضرورية ولا غنى عنها أبدا في استكمال الصورة الأدبية كما جاءت في النص المصدر، وكما أراد أن يعبر عنها الكاتب. وسنلاحظ أيضا أن المترجم لم يتعامل مع علامتي (--) الواردتين في النص المصدر، على الرغم من أن لهما دلالتهما في النص ويجب أن يعبر عن هذه الدلالة أيضا في النص المترجم.

٨- من أول واستدرت حتى نهاية الفقرة التي تليها في النص المصدر تم حذفها بالكامل، على الرغم من أنها جزء لا يتجزأ من بنية الحدث الدرامي في الرواية وبدونها لا يستقيم الحديث وبالتالي يتعذر فهمه. لذا فإن الحذف هنا غير واجب ولا معنى له، بل إنه أضر بالسياق وبالترجمة.

المترجم المصري في الخارج. من خلال ترجمة قصة «البستان»: لقد آثرنا هنا تقديم ترجمة لمصري في المهجر، حيث يعيش في مجتمع له لغته التي تختلف كلية عن لغته الأم، والتي ترجم هذا النص إليها. إضافة إلى أن مجتمعه الجديد لابد أن يكون قد ترك تأثيره عليه في القواعد الأسلوبية والجمالية للجملة، بل حتى في التذوق العام للأدب.

الأصل العبري: «رجل يهودي كان في أرض روسيا منذ عدة أجيال، وله ابنان: اسم الأكبر عوفاديا واسم الأصغر دانيال. منذ أن هاجر عوفاديا إلى اسرائيل، أعرف أنا أقص عنه كل ما الإنسان يمكن أن يقصه عن غيره. ولكن ما كان حتى يوم هجرته التقطته من الإشاعة.

وهذا ما سمعتهم يقولون: والد عوفاديا ابن أصل كان، ولكن في أيام شبابه طارد الريح في الحقل، رغم أن جيوبه كانت مليئة بالذهب وفي بطنه علوم الحكمة السبعة. وحينما أكمل عشرين عاما صعد إلى القطار المسافر إلى الشرق ووصل إلى القسطنطينية، وهناك مكث خمس سنوات وأكثر. اشترى لنفسه بيتا على هضبة عالية وعبر نوافذه يظهر لسان البحر وبه سفن روسية تأخذ طريقها إلى الجنوب. على الرغم من انه عمل في تجارة السفن وحقق ثروة، لأن القسطنطينية في تلك الأيام مدينة مسيطرة على البحار، سيدة الممالك، ولا مكان للإطالة في هذا الشأن الكل خبراء فيه في أماكننا.

ومع الأيام أحضر امرأة إلى داخل بيته، من بنات العامة في إنطاكية، لتكون له مدبرة، وهي امرأة شابة وصحيحة الجسم وبشرتها نقية كبشرة بنات روسيا وأكثر من ذلك. ولأنه كان رجلا صغيرا، والمرأة أمتعته بالتوابل الحريفة، كعادة الأتراك المتمرسين على توابل الشرق، وطعامهم دسم ومسبك، مغلف بأوراق العنب وتفوح منه روائح المستكة، الزعفران، الكمون، العسل واللبان (...).

هكذا كان حمل وولادة عوفاديا. من تزاوج جارية وابن أصل ولد، بلا مظلة وزواج، في بيت سادة الكل موجود به، ما عدا الخصال الحسنة. وحينما اكتملت لعوفاديا خمس أو ست سنوات بدأ والده يمل الأتراك، ومن كثر الخير الذي رآه في أعماله انقطعت علاقته بالثروة. ونظرا لكون مدبرة بيته امرأة ليس فيها عقل كاف، كرهها وعزم على العودة إلى موطنه» (**).

جاءت الترجمة على النحو التالي:

«منذ عدة أجيال مضت، عاش رجل يهودي في روسيا، كان له ولدان، أكبرهما كان اسمه عوفاديا، أما الأصغر فكان اسمه دانيال. بمقدوري أن أقص عن عوفاديا منذ أن هاجر إلى فلسطين، كما يقص أي إنسان حكاية غيره. لكن ما حدث حتى يوم هجرته سمعته، من خلال الإشاعات.

وهذا ما سمعته عنه. ينحدر والد عوفاديا من عائلة كريمة، لكن في أيام صباه تبع هواه رغم أن جيوبه كانت عامرة بالذهب، ودرس في صباه الحكمة والموعظة الحسنة، وحين بلغ العشرين من عمره

استقل قطارا متجها إلى الشرق ووصل إلى القسطنطينية حيث استقر هناك لأكثر من خمس سنوات. اشترى لنفسه بيتا على ربوة عالية، تشرف نوافذه على اللسان البحري الذي كانت تمخر عبابه سفن روسية متجهة جنوبا فاشتغل هو أيضا بالتجارة مع هذه السفن فجمع ثروة هائلة. فالقسطنطينية في تلك الأيام كانت مدينة تتحكم في البحار، سيدة الممالك، ولا مجال للإطالة بهذا الصدد. فالكل يعرف ذلك في منطقتنا.

مع مرور الأيام أحضر إلى بيته امرأة، من عامة الشعب في انطاكية لكي تعمل مدبرة لمنزله، وكانت امرأة مكتنزة الجسم، ذات بشرة صافية كبشرة الروسيات بل وأكثر بهاء. ولأنه كان شابا في مقتبل العمر، والمرأة أدخلت السرور إلى معدته بأطعمة شهية متبلة، كما هي عادة الأتراك الذين يتمسكون بتوابل الشرق في طهيهم، وطعامهم دسم ومقلي، ملفوف بأوراق العنب وتنبعث منه روائح المستكة، والزعفران والكمون والعسل وبخور اللبان (...).

وهكذا كانت البداية حمل ومولد، عوفاديا، فقد جاء نتيجة معاشرة جارية مع إنسان ذي جاه دون مظلة الزفاف وتبريكاته، ومن دون تلاوة في بيت أسياد امتلأ بكل شيء سوى الأخلاق الحميدة. وعندما بلغ عوفاديا الخامسة أو السادسة من عمره بدأ والده يشعر بالضجر لدى الأتراك، ومن فيض الأرباح التي جناها من تجارته لم تعد لديه رغبة في مزيد من الشراء. ولأن مدبرة منزله كانت امرأة ساذجة التفكير ملّ الحياة معها، وصمم على العودة إلى مسقط رأسه»[56].

وأول ما يمكن أن نلحظه على هذا النص المغلق هو عدم التزام المترجم بعلامات الترقيم كما جاءت في النص، مما يعني أيضا عدم الالتزام ببنية الجملة كما جاءت في النص المصدر. فقد عمد المترجم إلى الغاء الفاصلة مثلا خمس مرات وأضافها ثماني مرات واستبدلها بعلامات ترقيم أخرى مرتين.

ونلحظ أيضا استخدام فعل الكينونة في صوره المتعددة في غير موضعه، حيث أضافه المترجم من عنده إلى النص ثماني مرات واستبعده من النص الأصلي أربع مرات والتزم به مرتين فقط. وهذا يعني أن المترجم لم يترجم لنا نصا من لغة مصدر وإنما ترجم ما رأى هو أنه نص ينسجم مع بناءات اللغة الهدف. فلو أنه التزم مثلا في الجملة الأولى بأصل النص المصدر لما وضع أمامنا معنى واضحا في اللغة الهدف، لكن يؤخذ عليه أنه في هذه الجملة وهو يحاول إبداعها من جديد في اللغة الهدف بعيدا عن التكافؤ الشكلي أو حتى التكافؤ اللغوي، سقط في بنية غريبة عن اللغة العربية (الهدف). ففي العربية كلمة «منذ» تفيد ضمنا معنى الماضي وبالتالي ما كانت هناك حاجة إلى استخدام «مضت»، لأنه لا محل لها في الجملة. إضافة إلى أن الإفراط في استخدام فعل الكينونة في غير موضعه يسقط عنصر الإبداع عن جملته.

وما كان من الممكن أن يلتزم المترجم بالتكافؤ اللغوي، كما هو واضح من الترجمة وإلا بدت الترجمة مسخا لا معنى له. لذا فقد لجأ إلى التخلص من التكافؤ اللغوي واتبع البنية العربية في الصياغة،

اللهم إلا في بعض المواضع والتي يمكن حصرها فيما يلي:

١- الإفراط في استخدام فعل الكينونة.

٢- تحريك علامات الترقيم واستبدالها في بعض الأحيان.

٣- استبدال المصطلح العبري بمصطلح عربي.

ولو أن المترجم عمد إلى إحلال بعض التعبيرات محل تعبيرات أخرى واردة في النص المصدر لظهر إبداعه في الترجمة لكنه آثر الالتزام بما جاء في النص المصدر. من ذلك على سبيل المثال تعبير «مكتنزة الجسم» لو استخدم بدلا منه تعبير «ممشوقة القوام» لبدت الصورة أكثر تعبيرا عما قصده الكاتب وهو إغواء الرجل، وكذلك أيضا إحلال أطايب الطعام بدلا من الملذات، والخطوبة والقران بدلا من مظلة الزفاف وتبريكاته.

المترجم الفلسطيني من الداخل:

أما إذا انتقلنا إلى المترجم الفلسطيني من الداخل - الذي يتعايش يوميا مع استخدامات اللغة المصدر - فسوف نغلق الفقرة التالية من ترجمة الفصل العاشر من رواية دافيد جروسمان «الزمن الأصفر»[٥٧] وهو بعنوان برطعة الثانية، لنرى كيفية تعامله مع النص، وخاصة أنه يعايش اللغة المصدر معايشة يومية.

«الوضع مثل ساحر بارع، يستل ورقة أخرى، ويدفع بحلقة أخرى لا يعد فصلها ممكنا عن الأخريات. هذه المرة هي برطعة، وبالفعل - كل مشكلة العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة.

القرية حصلت على اسمها من الوالي (القديس) الشيخ محمد، المدفون في قمة الجبل الذي فوق القرية. الشيخ محمد كان مراقبا في جيش صلاح الدين، وشارك في حروبه ضد الصليبيين. حينما كان يعود من انتصاراته في القتال، كان يقفز من شدة الفرح، وكانوا يقولون عنه: «برطع الشيخ»، التي تعني «الشيخ تقافز من الفرح» ... ذات صباح أصبحت القرية مشطورة. أفراد الأسر والرفاق والأقارب تمزقوا عن بعضهم. نبع القرية ظل في الجانب الإسرائيلي، والمسجد - في الأردن. كل شيء قسم إلى قسمين بقوة يد ضخمة واثقة، شريرة في لا مبالاتها».

جاءت ترجمتها على النحو التالي:

«الوضع مثل ساحر بارع، يستل ورقة أخرى ويشبك حلقة إضافية لا يمكن فصلها عن بقية الحلقات - إنها برطعة هذه المرة، وفي الواقع - قضية العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة.

تقع قرية برطعة على بعد ثلاثة كيلومترات إلى الشرق من وادي عاره، في منطقة «المثلث الصغير» وهي مبنية فوق واد يسمى وادي الميه، تسكنها عائلة كبيرة، حمولة كبها، التي تعود جذورها المرسومة على شكل شجرة العائلة على جلد غزال، إلى القرن الثامن عشر.

حصلت القرية على اسمها من الوالي (القديس) الشيخ محمد، المدفون في قمة الجبل المحاذي للقرية. كان الشيخ محمد مراقبا في جيش صلاح الدين، وشارك في حروبه ضد الصليبيين،

وعندما كان يعود من انتصاراته في القتال، كان يقفز لشدة الفرح، وكانوا يقولون عنه «برطع الشيخ»، أي قفز من الفرح. ظلت القرية موحدة حتى سنة ١٩٤٩ في ذلك العام قرر ممثلو اسرائيل والأردن الذين اجتمعوا في رودس أن يمر خط الحدود بينهما في الوادي الذي يقطع القرية. يبدو أن واضعي الخط الأخضر اعتبروا الوادي المرسوم في خرائطهم حدا طبيعيا، يحتمل أنهم لم يعرفوا ما هم فاعلون.

ذات صباح وجدت القرية نفسها مشطورة، أبناء العائلة الواحدة والأصدقاء والأقارب تمزقوا بين اتجاهين. وظل نبع القرية في الجانب الإسرائيلي، أما المسجد - ففي الجانب الأردني. تمزق كل شيء بتأثير قوة جبارة وواثقة شريرة ولا مبالية»[٥٤].

ويمكن أن نخرج من هذه الترجمة بالملاحظات التالية:

١- تماشى المترجم مع مبدأ التكافؤ الشكلي، فالتزم التزاما صارما ببنية الجملة كما جاءت في لغة المصدر، فأدى ذلك إلى الإخلال بالسياق العام في لغة الهدف، فنجده يترجم الفقرة الأولى:

«الوضع مثل ساحر بارع، يستل ورقة أخرى، ويشك حلقة إضافية لا يمكن فصلها عن بقية الحلقات - إنها برطعة هذه المرة، وفي الواقع - قضية العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة».

يتضح من سياق هذه الترجمة أن المترجم التزم نفس التسلسل السياقي في النص المصدر، مما أدى إلى تقطيع الجملة وعدم ترابط المعنى السياقي فيها. هذا على مستوى الأسلوب. أما على مستوى التكافؤ الشكلي الكتابي فلم يلتزم المترجم بوضع علامات الترقيم في أماكنها كما جاءت في النص المصدر. وربما فعل ذلك خروجا عن مبدأ التكافؤ، وحتى يتسق معه المعنى العام وفقا لفهمه الخاص له. أما على مستوى البناء الصرفي والنحوي في لغة الترجمة ونص الترجمة فقد حاول المترجم الدخول في معنى اللغة العربية فترجم الفعل «شالف» الذي يعني في العبرية إستل - نزع - سحب وبالتالي يمكن القول «شالاف نيار» أما إذا ترجمناه على هذا النحو في العربية (لغة الهدف) فإن المعنى لا يستقيم. فنحن لا نقول استل ورقة وإنما نقول استل سيفا. أما بالنسبة للجملة السياقية التي أمامنا فإننا نقول «نزع الورقة». هذا بالإضافة إلى أن الكلمة العبرية «قلاف» لا تعني ورقة وإنما تعني قشرة، وبالتالي فإن ترجمتها تكون على النحو التالي «نزع القشرة» وليس استل ورقة. وبذا تكون الترجمة الكاملة أفضل لو جاءت على النحو التالي:

«بدا الوضع وكأنه ساحر، بارع، ينزع قشرة ويدخل حلقة أخرى لا يمكن فصلها عن باقي الحلقات - إنها برطعة هذه المرة وبالفعل - فإنها تجسد كل مشكلة العلاقات بين عرب إسرائيل وعرب الضفة».

وعلنا نلحظ هنا في الترجمة الثانية أنها أدخلت عدة إضافات لتجسد لنا عدم التزام المترجم في الترجمة الأولى بالبنية اللغوية في لغة المصدر ونص المصدر وحولها إلى البنية الشائعة في لغة الهدف، كما أنه أضاف تعريفات من واقع فهمه الخاص للفقرة ليزيد من وضوح الجملة في لغة الهدف.

٢- تقع قرية برطعة على بعد ثلاثة كيلو مترات إلى الشرق من وادي عاره في منطقة «المثلث الصغير»، وهي مبنية فوق ضفتي واد يسمى وادي الميه، تسكنها عائلة كبيرة، حمولة كبها، التي تعود جذورها المرسومة على شكل شجرة العائلة على جلد الغزال، إلى القرن الثامن عشر».

ويمكن أن نلحظ ما يلي على هذه الفقرة:

أ- محاولة المترجم الالتزام ببدء الجملة العربية بالفعل، مع الالتزام في الوقت نفسه بالسياق البنائي للجملة العبرية.

ب - إحلال الضمير محل الإسم في «هي» بدلا من القرية.

ج - التزام المترجم بتكرار كلمة «حمولاه» كما جاءت في الأصل العبري، مع تغييرها في المرة الثانية من عائلة إلى حمولة. (وكان من الأجدر به أن يترجمها «آل»، كقولنا في العربية «آل فلان»، أو بيت فلان).

د- تكرار على.. على يضعف السياق العربي، وقد حدث ذلك لأن المترجم التزم البنية العبرية.

هـ - حينما حاول المترجم الصعود بالفعل إلى بداية الجملة، ليتماشى مع بناء الجملة العربية، حدث تباعد بين الفعل والخبر فاختل السياق.

٣- «حصلت القرية على اسمها من الوالي (القديس) الشيخ محمد، المدفون في قمة الجبل المحاذي للقرية».

أ- التزم المترجم حرفية بناء الجملة في لغة المصدر ونص المصدر.

ب - هناك فرق كبير في لغة الهدف بين كلمة «الولي» وكلمة «الوالي» وبغض النظر عن ذلك فإننا نطرح هنا قضية ترجمة التفسير الذي قد يضعه المؤلف بين قوسين لتفسير كلمة من خارج إطار لغة المصدر، والسؤال: هل تترجم هذه الكلمة ونبقي عليها في النص كما طرحها المؤلف، علما بأنها هنا مستقاة من لغة الهدف أصلا.

٤- «الشيخ محمد كان مراقبا في جيش صلاح الدين، واشترك في حروبه مع الصليبيين».

تقودنا هذه الجملة إلى طرح قضية «اللهجة الزمنية» ومكانها في لغة الترجمة. فمن المعروف أن اللهجة الزمنية هي ضرب لغوي يتصل بالبعد الزمني للمنفذ أو النص الذي أصدره. كما في الإنجليزية المعاصرة أو الإنجليزية في العصر الإليزابيثي وعصر تشوسر أو إنجليزية العصور الوسطى. وكذلك الحال أيضا في اللغة العربية فلدينا عصور لغوية. وينطبق هذا أيضا على اللغة العبرية. والسؤال هنا: هل كان يجب أن يرجع المترجم إلى لغة العصر الذي تتحدث عنه الرواية ويستخدم المصطلح الذي كان شائعا آنذاك لهذه الوظيفة وهو «ناضورجي» المستمدة من اللغة التركية، أم ينقلها إلى اللغة الفصحى مستخدما كلمة ناطور، أم ينقلها إلى لغة عصره كما هي الحال هنا، أم يقوم بتفسيرها بين أقواس؟

٥- «كان يقفز لشدة الفرح، وكانوا يقولون عنه: «برطع الشيخ» أي قفز من شدة الفرح.

علنا نلحظ هنا في النص المصدر وجود فعلين مختلفين هما «قافتس، وديليج» جاءت ترجمتهما واحدة. على الرغم من أن الفعل الأول فعل ثلاثي مجرد ومعناه قفز، أما الثاني فهو فعل مضعف ومعناه في لغة المصدر تعدد مرات القفز. لذا يجب أن يترجم إلى لغة الهدف تقافز أو أخذ يقفز للإفادة عن التكرار أيضا. وبالتالي فإن المترجم لم يعكس الصورة المرسومة في الجملة. وبالتالي كان لابد من الإضافة هنا لأنها صارت واجبة.

٥- «ذات صباح وجدت القرية نفسها مشطورة. أبناء العائلة الواحدة والأصدقاء والأقارب تمزقوا بين اتجاهين. وظل نبع القرية في الجانب الإسرائيلي. أما المسجد - ففي الجانب الأردني. تمزق كل شيء إلى نصفين بتأثير قوة جبارة وواثقة، شريرة ولا مبالية».

نلحظ هنا أن المترجم حاول الخروج عن بنية الجملة العبرية والدخول إلى بنية العربية. فلم يلتزم الحرفية في الجملة الأولى، ولو أنه التزم الحرفية لقال «ذات صباح أصبحت القرية مشطورة» لكنه في الجملة الثانية عاد إلى بنية الجملة العبرية فلم يرد الفعل إلا قرابة نهاية الجملة. وكان من الأجدر به أن يقول «وتمزق أبناء العائلة الواحدة والأصدقاء والأقارب» أو «وافترق أبناء»... «فالالتزام هنا بترجمة الفعل «نقراع» إلى تمزق لم ينقل الصورة التي أرادها المولف في النص المصدر. ينطبق هذا أيضا على الجملة الأخيرة. وإن كان قد جانبه التوفيق في ترجمة «زيدوناه بأديشوتاه» حيث لم ينقل الصورة بأمانة. ولو أنه نقلها هكذا وكأن بدا ضخمة شريرة وواثقة، لا تبالي بشيء، شطرته إلى نصفين لجاءت الترجمة معبرة عن الصورة واستقامت عندها ترجمة الصورة الأدبية دون الألفاظ.

وفي أكثر من موضع في ترجمة هذا النص وفق المترجم في الترجمة حينما تخلص من قيد التكافؤ الترجمي ولجأ إلى تطبيق مبدأ الحذف والإضافة والتحريك فجاءت ترجمته صائبة إلى حد كبير. فنرى على سبيل المثال ترجمته للفقرة التالية:

وبعد ذلك جاءت الحرب، حرب ٦٧، وأزيلت الحدود وهذان الشطران هذان المشتاقان، استطاعا أخيرا أن يحققا وحدتهما، ونزلا، هذا أمام ذاك في الوادي ونظر هولاء إلى أولئك - وكانوا أغرابا.

«بعد ذلك وقعت الحرب في عام ٦٧ وأزيلت الحدود، وصار بإمكان هذين الشطرين المشتاقين تحقيق وحدتهما. وهبط الأهل لملاقاة ذويهم في الوادي، نظروا إلى أنفسهم عن قرب، وكانوا غرباء».

وهي ترجمة جيدة إلى حد كبير لأن المترجم لم يلتزم مبدأ التكافؤ بين النص المصدر والترجمة، إضافة إلى تحويله بنية الجملة إلى العربية. فقد لجأ إلى تحويل الفعل «با» «بمعنى جاء إلى وقع ليتماشى مع السياق العربي، كما جمع كلمة «جفول» مع أنها يمكن أن تجمع أيضا في العبرية لكنها جاءت مفردة في النص المصدر، وجاء الجمع هنا ليتسق المعنى مع السياق اللفظي في اللغة الهدف. ودمج بين هذين الشطرين، هذين المشتاقين في سياق لغوي واحد ليتسق سياقهما في العربية. وإن كان

قد استبعد تعبير «سوف سوف» ولو أنه أضافه ما أضر بالسياق، بل كان يمكن أن يزيده جمالا و «أخيرا». وأخيرا تمكن هذان الشطران من تحقيق وحدتهما. وإن كان قد التزم الحرفية في ترجمة «هبيطو إيله بئيله» (ونظروا إلى أنفسهم) بينما كان يمكن تجاوز الحرفية والتصرف في ترجمتها بما يتماشى مع البنية الأدبية فيقول «وتبادلوا النظرات عن قرب». لكن هذه على أي حال وجهة نظر المترجم والتي يمكن أن ندرجها تحت بند حرية الإبداع عند المترجم.

والمهم في هذا السياق أن المترجم استبدل شرطة الوصل بفاصلة، فصارت وكانوا غرباء بلا معنى لأنه دمجها مع ما قبلها، ولو أنه فهم الدور الذي تلعبه الفاصلة هنا، لترجمها على النحو التالي «وإذا بهم غرباء. أو فاكتشفوا أنهم غرباء عن بعضهم البعض.

«فجأة رأينا كم هم مختلفون عنا»، «قال لي في زيارتي هناك رياض كبها، المختار الشاب للقرية الإسرائيلية. نحن عشنا منذ ١٩ عاما مع الإسرائيليين. كنا عصريين أكثر منهم، أحراراً ومنفتحين. كان صعبا لنا الاعتياد عليهم.

الإيقاع الداخلي لديهم كان آخر، والمفاهيم - مختلفة عن مفاهيمنا. على سبيل المثال علاقتنا بالنساء ليبرالية وتقدمية، وعندهم كانت - وحتى هذا اليوم يوجد - فصل مطلق بين الأبناء والبنات، منذ سن المدرسة، وعن التطلع والمساواة بين الأجناس لا أجد ما أتحدث به. وبالإضافة إلى ذلك، شعرنا بنوع من الاحتقار من جانبهم تجاهنا. وكأنهم ظلوا مخلصين أكثر للتقاليد والدين الإسلامي، وعظونا انطلاقا من التعالي. من الإحساس بأنهم أكثر عروبة منا».

الترجمة: «فجأة اكتشفنا إلى أي حد يختلفون عنا» قال لي رياض كبها، المختار الشاب في القرية الإسرائيلية لدى زيارتي إياها «لقد عشنا ١٩ عاما مع الإسرائيليين، كنا أكثر تحضرا منهم، أكثر حرية وانفتاحا. كان نمطهم الداخلي مختلفا، ومصطلحاتهم مختلفة عنا... أما عن المساواة بين الأجناس فحدث ولا حرج إلى جانب ذلك، أحسسنا بنوع من الاحتقار في نفوسهم لنا. بدوا كمن ظلوا أكثر إخلاصا للتقاليد وللدين الإسلامي، كانوا يعظوننا بغرور. كمن يحس بأنه عربي أكثر منا».

نلحظ هنا أن المترجم عاد إلى الالتزام بالبنية العبرية، فاختل منه السياق، الذي كان يمكن أن يترجم هكذا:

لدى زيارتي للقرية الإسرائيلية قال لي مختار ها الشاب: « لقد اكتشفنا فجأة كم هم مختلفون عنا، لقد عشنا ١٩ عاما مع الإسرائيليين، كنا أكثر تحضرا منهم، أكثر حرية وانفتاحا.... إيقاعهم الداخلي مختلف. ومفاهيمهم مختلفة عن مفاهيمنا».

ولا ندري لماذا وضع علامة التعجب بدلا من النقطة وترجم «أين ماه لدبير» إلى حدث ولا حرج. فهو هنا اختار المصطلح الثقافي المقابل في العربية وليس ترجمة المصطلح العبري.

المترجم الفلسطيني من غير عرب ٤٨.

إذا أغلقنا الفقرة التالية من رواية فيكتوريا لسامي ميخائيل والتي تعامل معها مترجم فلسطيني من الشتات يمكن أن نلحظ بسهولة التباين الواضح بين ترجمة فلسطيني الداخل وفلسطيني الشتات، حيث وقع كل منهما، كما أسلفنا القول، تحت تأثير مدارس متباينة.

«أبدا لم تجرؤ للابتعاد إلى هذا الحد عن بيتها بدون إشراف رجل. تيارات النهر الجارفة أرعدت جسر الطوف تحت قدميها، إلى أن بدا لها أنه سينفصل عن قيوده ويستسلم للتيار العكر. وحينما رفرف العلم الأخضر أعلى البرج الذي فوق الضفة البعيدة، توقف تدفق المركبات القادمة من الخلف، ولحظة كان ممر السير خاليا، ومن إحساس مؤقت بالحرية، وتقريبا الفوضى، نزلت إليه جماهير المشاة الذين كانوا مضغوطين في جانبيه، ولم يعودوا يتدافعون فوق الرصيف إلا حينما دوت صافرة أول سيارة قادمة من الأمام. فيكتوريا نفسها لم تجرؤ للنزول من الرصيف. سائقو السيارات كانوا متحمسين للتخلص من الأرضية المتقفسة للجسر، وأجبروا العربات والشاحنات السائرة أمامهم على دفع خيولهم المذعورة، إلى أن لبست الحركة شكل الهروب. الحوذيون كانوا مضطرين للنزول والإمساك بلجام الخيول والهرولة معهم. فيكتوريا سمعت صخب الحوافر ووقع الأقدام الحافية وأنفاس الحوذيين الأشداء، ورأت الرؤوس المرتعدة للخيل والزبد الأبيض المتطاير من أشداقها، وكبتت رغبة في أن تطلق ساقيها معهم. مرة أخرى انتابها الدوار، وتصببت عرقا داخل العباءة الحريرية السوداء. والنهر الهائج يواصل الارتطام بالطوف. قلة صعدوا فوق الجسر لأنهم كانوا يحبون في الحقيقة الوصول إلى الضفة الأخرى. أغلبهم وصلوا إلى حد الانفعال. وبالفعل بدا في الجو توتر الكارثة التي تقترب. الجسر الهش هذا لن يصمد أمام النهر الغاضب. فيكتوريا كانت تعتقد أنها المرأة الوحيدة التي تجتاز الجسر بمفردها. في الحقيقة لم تقصد الوصول إلى نهايته. قبل أن تخرج من البيت لبست العباءة وغطت وجهها بغلالة سوداء، وعليها غلالة أخرى، حتى لا يرى أحد الدموع»[56].

وجاءت الترجمة على النحو التالي:

«لم تجرؤ منذ نشأتها على الابتعاد عن بيتها كل هذه المسافة دون مرافقة رجل، كانت أمواج النهر الهائج تؤرجح جسر الطوف تحت قدميها حتى خيل لها أنه سيتحرر من أربطته ويستسلم للتيار العكر، وعندما رفعت الراية الخضراء على قمة البرج في الضفة البعيدة توقف تدفق السيارات القادمة من الخلف وأصبح ممر السير خاليا لفترة وجيزة، ومن خلال شعور آني بالحرية وحتى بالفوضى، نزلت إليه جموع المارة التي ازدحمت على جانبيه ولم يزدحموا ثانية على الرصيف إلا حينما انطلق بوق أول سيارة قادمة من الجهة المقابلة. ولم تجرؤ فيكتوريا نفسها على النزول من الرصيف، وتلهف سائقو السيارات لتخليص أنفسهم من أرضية الجسر الصاعدة الهابطة. فأرغموا المركبات وعربات النقل السائرة أمامهم على حث الخيول المذعورة، حتى بدت حركة السير وكأنها في حالة فرار. واضطر الحوذيون إلى الترجل والإمساك بأعنة الخيول والجري معها. وسمعت فيكتوريا وقع الحوافز وخوض

الأقدام الحافية ولهاث الحوذيين الأشداء، ورأت رؤوس الخيل المرتعدة والزبد الأبيض المتطاير من أشداقها، فتملكتها رغبة دفعت بها للجري معها. وعاودها الدوار ثانية، وغمرها العرق داخل العباءة الحريرية السوداء.

واصل النهر الهائج الارتطام بالطوف. وصعدت قلة قليلة على الجسر لأنها تحتاج فعلا الوصول إلى الضفة الأخرى، ومعظمهم جاءوا لكي يحسوا بالانفعال، وبالفعل، شحن الجو بالتوتر الذي يسبق كارثة قريبة، فهذا الجسر الهش لن يصمد أمام النهر الغاضب، وكانت فيكتوريا تعتقد بأنها المرأة الوحيدة التي تعبر الجسر بمفردها، وفي الحقيقة لم تكن تقصد الوصول إلى نهايته، قبل خروجها من البيت ارتدت عباءتها وغطت وجهها بنقاب أسود وعليه نقاب آخر كي لا يرى أحد دموعها»[٦٠].

ونود الإشارة إلى أن اختيارنا لهذه الفقرة المغلقة من الرواية يرجع إلى تكثيف الصورة الأدبية إلى أن اختيارنا لهذه الفقرة المغلقة من الرواية يرجع إلى تكثيف الصورة الأدبية داخلها، الأمر الذي يضع عائقا أمام المترجم ما لم يكن واعيا بأبعاد النص الذي يتعامل معه. ولقد وفق كاتب مقدمة الترجمة حينما نوه في ختام تقديمه إلى أن أحدا غير هذا المترجم ما كان ليفلح في فهم مغاليق تلك اللغة الخاصة[٦١].

يمكن أن نخرج بالملاحظات التالية من هذه الترجمة:

١- على الرغم من إقرارنا بصعوبة النص وتكثيف الصورة، إلا أن هذا لا يمنع بأي حال من الأحوال البحث عن العناصر التي سبق تطبيقها على التراجم الأخرى وهي التكافؤ الشكلي الكتابي واللغوي وعناصر الحذف والإضافة والتحريك.

تتكون الفقرة العبرية من خمس عشرة جملة في تتابع واحد، أي من دون تقسيم إلى فقرات، وجاءت الترجمة لتقسم الفقرة إلى فقرتين، مبتعدة بذلك عن أولى قواعد التطابق الشكلي. وحولت الجمل الخمس عشرة إلى ثماني جمل فقط، بعد أن حركت الفواصل وعلامات الترقيم الأخرى دون أي التزام بالنص الأصلي. وكما سبق القول، قد يكون هذا في مصلحة الترجمة وضدها في الوقت نفسه.

٢- أما من حيث التكافؤ الشكلي اللغوي فقد التزم المترجم تماما بكل القواعد النحوية والأسلوبية في النص المصدر، مع مراعاة الشكل والبنية في اللغة الهدف، اعتمادا على المبدأ القائل بأنه ينبغي على المترجم أن يعدل النص المصدر من خلال استخدام أساليب متنوعة بما في ذلك التوضيح والتعديل، لكي يقدم للقارئ في اللغة الهدف أفضل ترجمة مناسبة لمعايير هذه اللغة

٣ - «لم تجرؤ منذ نشأتها على الابتعاد عن بيتها كل هذه المسافة دون مرافقة رجل».

المعنى القاموسي لكلمة «هشجحاه» العبرية هو إشراف - رقابة - متابعة - رعاية - عناية (العناية الإلهية). وبالتالي فإن ترجمتها هنا بمعنى مرافقة لا تتفق والسياق الذي أراد المؤلف التعبير عنه، وبخاصة لكونها امرأة شرقية. والصورة التي أرادها الكاتب هنا هي عدم خروجها بدون صحبة رجل

يحرسها أو يشرف عليها. لكن الترجمة جاءت هنا للإعراب عن معنى المرافقة والمصاحبة دون الإشراف والعناية. ولو أن الكاتب في لغة المصدر أراد ذلك لكان من الأجدر به أن يستخدم فعل «لفاه» بمعنى رافق. ويلاحظ أن النص المصدر أنهى الجملة عند هذا الحد، بينما فضل المترجم في اللغة الهدف استخدام الفاصلة (القاطعة) واستكمال ما تلاها على أنه استمرار للجملة نفسها. ربطها مباشرة بكلمة عجيبة «كانت أمواج النهر الهائج تؤرجح جسر الطوف تحت قدميها» ويلاحظ أن النهر ليست له أمواج فالأمواج بحرية فقط، أما النهر فله تيارات أو دوامات. كما أن كلمة «نحشول» العبرية تحمل في أحد معانيها إضافة إلى «موجة» - «تيار نهري». كما أن التيار أو حتى النهر لا يهيج، فالهياج للبحر فقط، أما النهر أو تياره فإنه يتحرك بسرعة أو بشدة، وبالتالي يمكن القول «كانت دوامات النهر تتحرك بشدة فتؤرجح..» حتى تتضح الصورة التي رسمها الكاتب في النص المصدر. والغريب أن المترجم عاد في السطر نفسه ليلغي كلمة أمواج النهر ويحولها إلى تيار «ويستسلم للتيار العكر»، ومرة أخرى يلغي نهاية الجملة ويواصل الحديث مستخدما القاطعة.

«فتملكتها رغبة دفعت بها للجري معها». التعبير «كفش دحف» معناه كبت رغبة وليس تملكته رغبة، وشتان بين المعنيين، لذا فإن المترجم هنا وهو في محاولة إضفاء الصبغة الأدبية على أسلوب الترجمة أخفق في وضع المعنى السياقي الذي أراده الكاتب في النص المصدر. وينطبق هذا أيضا على تعبير «معظمهم جاءوا لكي يحسوا بالانفعال» فالفعل «حفاه» يعني أبدى رأيا، صرح، قص، روى، أما إذا تبعته أداة المفعولية فإنه يعني أبدى، أعرب عن. وأيضا فإن الفعل «با» يعني جاء، أما إذا تبعه حرف جر فإن معناه يتغير وفقا لحرف الجر الذي تبعه وبالتالي تكون الترجمة كان معظمهم على وشك الانفعال. وبالفعل فقد شحن الجو بالتوتر الذي يسبق الكارثة، وهكذا يستقيم المعنى الذي أراد المؤلف والمترجم التعبير عنه.

وهكذا نرى أن كلا من المترجمين الذين تعاملنا معهم في هذه الدراسة سواء من يعايش اللغة منهم، أو من يتعامل معها عن بعد، حاول أن يبدع وأن يضفي من ذاته على النص، كل حسب قدراته اللغوية وإمكاناته الأسلوبية وحسه الأدبي، إلا أنهم جميعا اختلفت درجات إبداعهم، وهم يحاولون التخلص من نير اللغة المصدر، فجاءت مساحة الحرية التي تحرك كل منهم في إطارها خاضعة لمؤثرات خارجية وداخلية: خارجية تتمثل في الوقوع تحت تأثير اللغة المصدر بأنماطها الأسلوبية والتعبيرية، وداخلية تتمثل في القدرات الذاتية لدى كل منهم.

1 على سبيل المثال يقول الدكتور صفاء خلوصي في كتابه «فن الترجمة»: إن الترجمة فن جميل يعنى بنقل ألفاظ ومعان وأساليب من لغة إلى أخرى، بحيث إن المتكلم باللغة المترجم إليها يتبين النص بوضوح ويشعر بها بقوة كما تبينها وشعر بها المتكلم باللغة الأصلية. (الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني عدد ١٩٨٦/٣، ص ١٤).
وعلى الرغم من أنه يحدد هنا في عنوان الكتاب أن الترجمة فن، إلا أنه عرّف الترجمة بأنها نقل ألفاظ ومعان وأساليب من لغة إلى أخرى، وهذا يتناقض مع كون الترجمة فنا، فهي، قبل أن تكون كذلك، نقل لأفكار نص دون مفرداته.
ويجب الاعتراف بأنه حاول استدراك ذلك فيقول في تقديم القواعد التي يجب أن يعتمد عليها فن الترجمة:
١- يجب أن تعطى الترجمة صورة صحيحة للأفكار المتضمنة في النص الأصلي (ويلاحظ هنا استخدام الأفكار دون النص السابق).
٢- يلزم المحافظة على الأسلوب الأصلي قدر الإمكان (وهذه الجزئية بالذات تم التعرض لها بإسهاب في متن الدراسة).
٣- ينبغي ألا تقل سلاسة الترجمة عن أي قطعة موضوعة.
بينما يقول آخر: «هناك من يقول إن الترجمة فن يعتمد أساسا على التمكن من لغتين ووجود ملكات أدبية لدى المترجم. أما القول بأن الترجمة علم من العلوم، فليس سوى حذلقة. وقد يصل الأمر إلى استخدام كلمة هراء» (فوزي عطية محمد، علم الترجمة مدخل لغوي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٥٦ ص٦).
وعلى الرغم من أنه يرفض اعتبار الترجمة علما من العلوم ويقول إن إطلاق كلمة «علم» على الترجمة ضرب من الحذلقة والهراء، إلا أنه يعنون كتابه بعنوان «علم الترجمة». وبالتالي فإنه يعترف ضمنا أن الترجمة علم. يضاف إلى ذلك أيضا أن مؤلف الكتاب خلط - دون وعي - بين الترجمة العامة كفن صرف والترجمة الأدبية كفن يعتمد على حس أدبي.
ويقول الباحث الروسي أندريه فيدرف: «إن الترجمة ليست سوى نشاط إبداعي في مجال اللغة (مقدمة في نظرية الترجمة. دار الأدبيات للنشر باللغات الأجنبية. موسكو ١٩٥٣. عن فوزي عطية محمد م.س. ذ. ص ٥٦).
بينما يقول عمر شيخ الشباب «إن الترجمة تأويل نص لغوي بكلام من غير لغته. واللغة هنا لا تعني لهجة أو لغة مجازية مثل لغة الموسيقى أو غير طبيعية كلغة الحاسوب، بل هي ما يفهم من المعنى اليومي العادي لهذه الكلمة (التأويل ولغة الترجمة. نحو نظرية لغوية لدراسة الإبداع والاتباع في الترجمة. دار الهجرة، بيروت، من دون تاريخ، ص ١٢).
وتقول آمال فريد: «إن الترجمة حركة أخذ وعطاء وحركة تبادل في جميع المجالات، تتيح اللقاء بين الثقافات والتفاعل بينها. والترجمة هي «السحر الحلال»، فهي تنقلنا من عالم إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى في غمضة عين» (إعداد المترجم للمشاركة في التنمية الثقافية. ندوة).
أما محمد عناني فإنه يقول إن «الترجمة فن تطبيقي»، ويعني بالفن الحرفة التي لا تتأتى إلا بالدربة والمران والممارسة، استنادا إلى الموهبة، وربما كانت لها جوانب جمالية، بل وربما كانت لها جوانب إبداعية» (فن الترجمة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط٣ ١٩٦٦، ص٢).
ويضيف «يقع علم الترجمة الحديث بصفة عامة على تخوم علوم اللغة والفلسفة وعلم النفس والاجتماع» (ص٥).
بينما نجد تعريف الترجمة عند علم النفس اللغوي: إنها «نشاط كلامي ذهني». وعلى هذا فإن نظرية

الترجمة تستهدف الكشف عن جوهر العملية الإبداعية في الترجمة (باقل كوبينيف. قضايا تاريخ الترجمة الأدبية. دار نشر جامعة بيلوروسيا. مينسك ١٩٧٢ عن فوزي عطية م. س. ذ ص٦٦).

ويقول درايدن: «إن الترجمة هي صياغة النص المراد ترجمته صياغة جديدة يظهر فيها عمل المؤلف واضحا ودقيقا من خلال مراعاة المترجم للمعاني والأحاسيس بدلا من مراعاته كلمات وتعابير النص الأصلي». (عبدالله الحميدان، عاطف يوسف. الترجمة من المتناقضات النظرية إلى ضوابط التطبيق العملي. جامعة الملك سعود. كلية اللغات والترجمة. مركز البحوث نشرة بحثية رقم ١ ـ ١٤١٦ ٥ ص٩).

ويقول ديومانس: «غاية الترجمة هي تحقيق أكبر قدر من المقاربة بين الأصل ونتاج الترجمة. فهدف الترجمة من وجهة نظره هو وصول المترجم إلى مستوى قولية النص من حيث خصائصه اللغوية والجمالية والأدبية». (المصدر نفسه، ص ١١).

بينما يقول تعريف آخر: «لا يجب النظر إلى الترجمة على أنها فن صرف أو علم صرف، بل يجب النظر إليها على أنها فن يهذبه علم، أو علم يقوم على توظيف الفن... وقد يكون من الأيسر النظر إلى الترجمة على أنها مهارة تشبه غيرها من المهارات، أي على أنها نمط من الأداء يكتسب بالتدريب وينطوي على مهارات فرعية يكمل بعضها بعضا». (حسن عطية طمان. المترجم ومؤهلاته مجلة الفيصل عدد ٢٣٩. جمادى الأولى ١٤١٧/سبتمبر ١٩٩٦ ص ٢٣).

ويتفق معه رأي آخر يقول: «الترجمة علم وفن. علم بمعنى أنها تخضع لمبادئ ومقومات أساسية، ولها مناح واتجاهات مختلفة. تنطلق من أصول ضاربة الجذور في التاريخ، وفن بمعنى أنها ذات بعد إمتاعي إبداعي، وبخاصة فيما يتعلق بترجمة الأجناس الأدبية». (جمال عبدالناصر. مجلة الفيصل. م. س. ذ. ص ٢٦).

أما الكتب والدراسات التي وقفت على وجود اختلاف بين الترجمة العامة والترجمة الأدبية، فيمكن أن نوجز مداخلها فيما يلي:

«لا تقتصر الترجمة على نقل المضامين، بل تتعداه إلى إطار الصياغة الفنية التي تجعل من النص الهدف عملا أدبيا إبداعيا. فالشكل في الترجمة هو أساس النغمة الأسلوبية وسبيل قوة السحر في السرد، وهو القوة التي تسلب اللب أثناء القراءة، كما أنها تشكل الروح الحقيقية للعمل الأدبي (عبدالله الحميدان م. س. ذ).

«ما الترجمة سوى عملية يهدف من ورائها إلى تحرير الجوهر، تحريره وتجريده من ثيابه الحضارية والاجتماعية البالية، وبالتالي التعبير عنه ثانية من خلال إحاطته بخلفية اجتماعية وحضارية جديدة». (الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق. الثقافة الأجنبية. عدد ٦٥ السنة الرابعة ١٩٨٤. وزارة الثقافة والإعلام العراق. أندريه ليفيفر. رأي في ترجمة الأدب، ترجمة مؤيد حسن فوزي، ص ٦٧).

«الترجمة الجيدة نوع من التقمص، والمترجم الجيد هو ذاك الإنسان القادر على تقمص وتجسيد أفكار الكاتب، وإذا كان على المترجم أن يفتح الحوار بين الكاتب والقارئ، فعليه أن يبذل قصارى جهده في أن تكون لغته أدبية لكي يضمن تجاوب القارئ معها (وزارة الثقافة العراقية م. س. ذ).

«الترجمة لا تختلف عن العمل الأدبي باعتبار أن أساس كل منهما خصوبة الفكر وطبيعة التعبير اللغوي دون تكلف، وهي تركيب لمضمون فكري وصياغة لغوية تنقل الشيء، ومعناه وقوته التعبيرية بشرط أن تكون الصياغة اللغوية مطابقة تماما لشروط اللغة المترجم إليها (عبدالله الحميدان. م. س. ذ. ص ٩).

2 سامية أسعد. ترجمة النص الأدبي. عالم الفكر. مجلد ١٩ عدد ٤، ١٩٨٩ ص ٢٥ - ٢٩.

3 مصطفى ماهر: ندوة الترجمة والتنمية الثقافية. م. س. ذ. ص ١٤.

4 سامية أسعد م. س. ذ. ص ٢٤ - ٢٥.

5 عمر شيخ الشباب. التأويل ولغة الترجمة. نحو نظرية لغوية لدراسة الإبداع والاتباع في الترجمة. دار الهجرة، بيروت من دون تاريخ ص٢.

6 Khayal, Mahmoud. Hebew - Arabic Translation in the modern era: A General survey. META, Translators journal, vol. 43, Montreal, mars 1998,ص

7 الثقافة الأجنبية ص٦٧.

8 سامية أسعد م. س. ذ. ص١٧.

9 محمد عناني الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق. الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان ١١٩٧ ص ٤١ - ٤٢.

10 محمد هريدي. فن الترجمة الأدبية. بدون ناشر ١٩٨٩ ص١٩. وأيضا سامية أسعد م. س. ذ. ص ٢٨.

11 محمد عناني م. س. ذ. ص ٤١ - ٤٢.

12 المرجع نفسه، ص ٤٢.

13 المرجع نفسه، ص ٤٢.

14 المرجع نفسه، ص ١١.

15 عبدالعليم السيد منسي، وعبد الله عبدالرازق ابراهيم الترجمة أصولها ومبادئها وتطبيقاتها. دار المريخ للنشر. الرياض ١٩٨٨ص٦.

16 حسن طمان. المترجم ومؤهلاته. الفيصل عدد ٢٢٩ سبتمبر ١٩٩٦ ص٧٢.

17 محيي الدين حميدي. الترجمة وتطبيقاتها. مخطوط مترجم. غير منشور. ص٧١.

18 عبدالحكيم حسان عمر. الترجمة الأدبية ومشكلاتها. الفيصل م. س. ذ. ص٢٩.

19 المرجع نفسه، ص٣١.

20 الترجمة قضايا ومشكلات وحلول مكتب التربية العربي لدول الخليج. عدد ١ ١٩٨٥ ص ٦٨.

21 أندريه ليفايفر. رأي في ترجمة الأدب. ت مؤنس حسين فوزي. الثقافة الأجنبية. العراق ١٩٨٤ عدد ٦٥ ص ٦٩.

22 المصدر نفسه، ص٦٧.

23 المصدر نفسه، ص٦٩.

24 سامية أسعد م. س. ذ. ص١٩.

25 نهاد إمام. صعوبات الترجمة الأدبية. ندوة التنمية الثقافية م. س. ذ. ص١٥.

26 فوزي السيد م. س. ذ. ص٣٦.

27 نهاد إمام م. س. ذ. ص١٨.

28 عمر شيخ الشباب م. س. ذ. ص٢٢.

29 المصدر نفسه، ص٢٥.

30 إيلين كيون متعة الترجمة. ترجمة أمجد حسين. الثقافة الأجنبية م. س. ذ. ص٨٩.

31 محمد هريدي. عنصر الإبداع في الترجمة الأدبية. الفيصل ١٩٩٤ ص٤٩.

32 إسحق أورباز. «رصاصة طائشة» مترجمة ضمن كتاب «وطن الأشواق المتناقضة» (تحت النشر).

33 جدعون توري. معايير الترجمة (بالعبرية) الترجمة الأدبية إلى العبرية في السنوات ١٩٣٠ - ١٩٤٥. نشر مركز مورتر الإسرائيلي لدراسات الشعر والإبداع جامعة تل أبيب ١٩٩٠ ص٢٦.

34 المصدر نفسه، ص ٢٧.

35 Nida, Eugene. A.Pricipales of Translation exemplified Bible translating. in Brower P 119.

36 Catford, J. C. A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Lingwstics. Oxford u. p. London. 1965. p 70.

37 Neubert, Albrecht, Elements Uner allgeneinen Trearieder Translation.

عن جدعون توري ص٢٧.

38 كاتفورد، نظرية لغوية في الترجمة. ترجمة خليفة العرابي ومحي الدين حميدي. الهيئة القومية للبحث العلمي. معهد الإنماء العربي. بيروت طرابلس. ليبيا ١٩٩١ ص١.

39 كاتفورد م. س. ذ. ص٤٩.

40 المصدر نفسه، ص٥٠.

41 جدعون توري م. س. ذ. ص٣٢.

42 المصدر نفسه، ص٣٥.

43 المصدر نفسه، ص٣٨.

44 بنيامين تموز «منافسة سباحة» ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري ص٩.

45 المصدر نفسه، ص١٢.

46 المصدر نفسه، ص١٥.

47 دافيد جروسمان. «الزمن الأصفر» ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري ص٩٤.

48 إبراهام ايفن شوشان. القاموس العبري المركز. دار نشر كريات سيفر. القدس. الطبعة الثامنة ١٩٨٠ (بالعبرية).

49 جابريئيلا أفيجور روتم «موتسارت لم يكن يهوديا» ترجمة تحت النشر ص١٥٦.

50 عزمي شاهين، عزمي شاهين يحكي حكايا. ترجمة زين العابدين محمود حسن. ضمن كتاب «الكيبوتس بين المثالية والواقع ط١ ، ١٩٩٤ ص٢١.

51 آفي فلنتين «شهيد» المرجع السابق، ص٦٥.

52 جدعون توري م. س. ذ. ص٥٠.

53 إسحق أورباز «رصاصة طائشة» ضمن مجموعة «في وطن الأشواق المتناقضة» ص٧٧.

54 جمال الرفاعي، ترجمة قصة «رصاصة طائشة»، مجلة إبداع، عدد مارس، ١٩٩٤، ص ١٠٢.

55 بنيامين تموز: «البستان»، ص١٣.

56 «البستان»: ترجمة من منشورات المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري، ص٧٥.

57 دافيد جروسمان، «الزمن الأصفر»، دار نشر الكيبوتس الموحد، ص ٩٣.

58 «الزمن الأصفر» دافيد جروسمان، ترجمة الفصل العاشر «برطعة الثانية، من منشورات المعهد الإسرائيلي لترجمة الأدب العبري، ص١٠٩.

59 سامي ميخائيل: «فيكتوريا» عم عوفيد. الطبعة الثالثة، ١٩٩٣، ص٥.

60 سامي ميخائيل: فيكتوريا. «عم عوفيد»، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣، ص٥.

والترجمة لحوض المتوسط، التابع للدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص٢٣.

61 المرجع السابق، مقدمة المراجع، ص٢١.